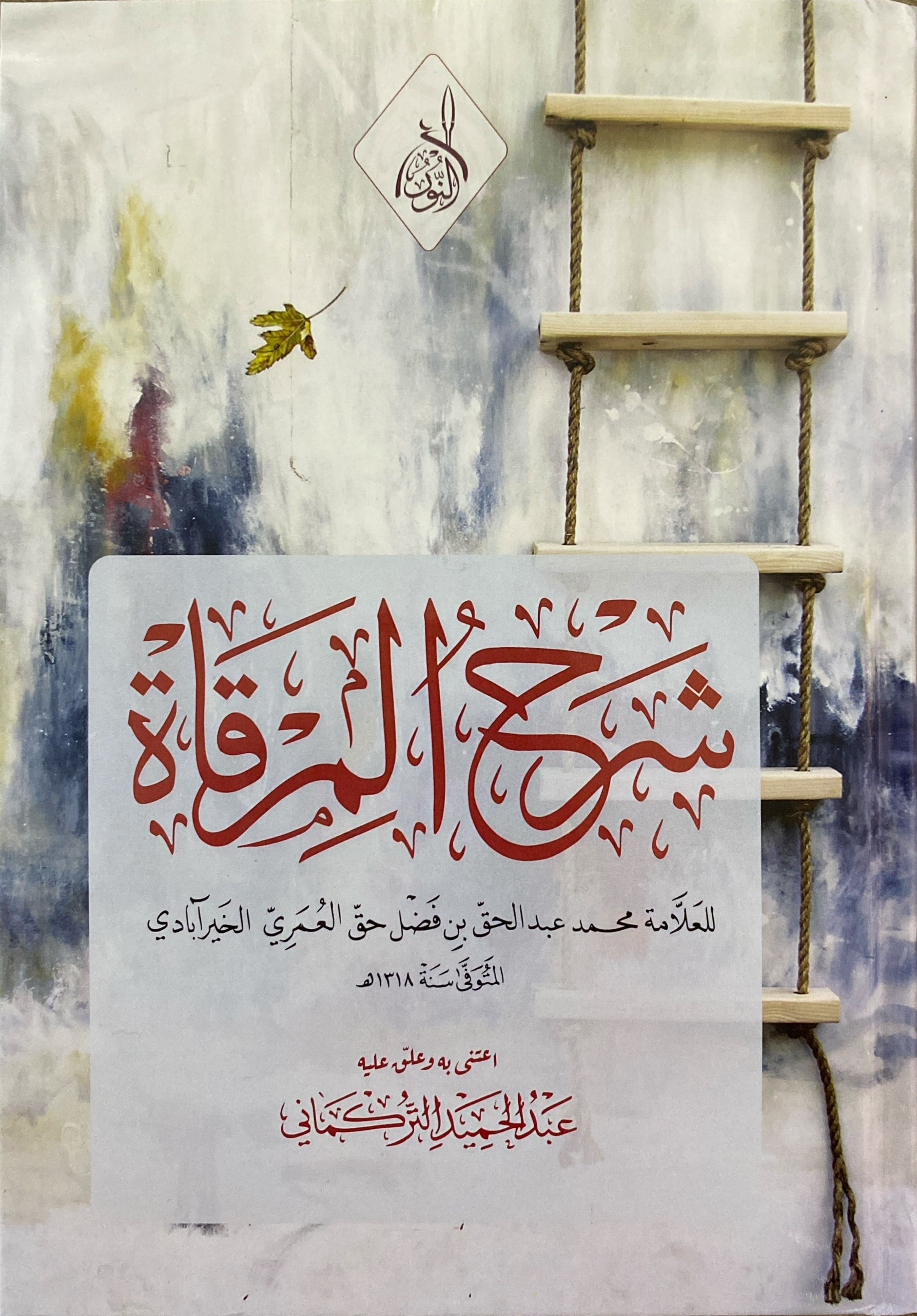
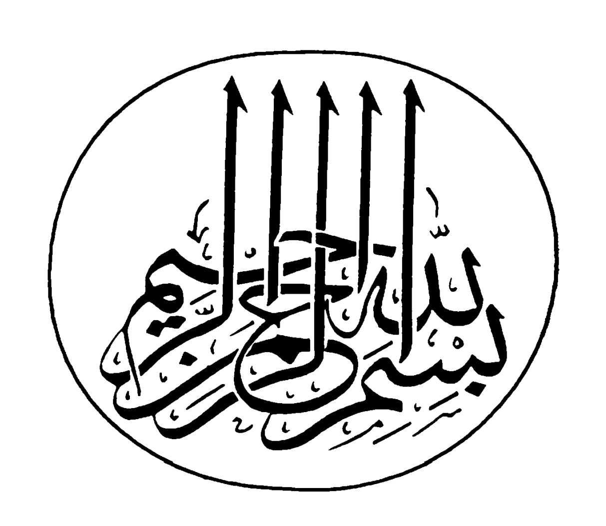

النون
شرح المرقاة
للعلامة محمد عبد الحق بن فضل حق العُمَرِيّ الخيرآبادي
المتوفى سنة ١٣١٨هـ
اعتنى به وعلق عليه
عبد الحميد التركماني


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛ فهذا جهد المقلِّ، أقدِّمه إلى طلاب المعقول، لعله يقع منهم موقع القبول، ويكون ذخراً لي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون.

لا أدَّعي فيه تحقيقاً وإصابة للحق المبين، ولكني حاولت أن يظهر الكتاب في صورته الصحيحة، وأخرجت نصوصه ـ حسب وسعي ـ ليسهل للطالب المستزيد مراجعة المصدر المنقول منه في الكتاب، وربما علَّقت بما زعمت فيه إيضاحاً لنكتة ظننت أنها تخفى على القارئ المبتدئ.

وأرجو ممن وقع على خطأ في الكتاب أن يطلعني عليه مأجوراً مشكوراً. والله ولي التوفيق.

عبد الحميد التركماني

كتوك ـ سيمين شهر

١/ ١٠/ ١٤٣٩ هـ

ترجمة الماتن[1]

هو الشيخ الفاضل العلامة فضل إمام بن محمد أرشد بن محمد صالح بن عبد الواجد بن عبد الماجد بن القاضي صدر الدين العمري الحنفي الهرگامي ثم الخيرآبادي.

ولد ببلدة خير آباد. وأخذ جميع العلوم عن الشيخ السيد عبد الواجد الخيرآبادي المتوفى سنة ١٢١٨ هـ. وبايع على ي الشاه صلاح الدين الصفوي.

انفرد بالإمامة في صناعة الميزان والحكمة في عصره، ولم ينازعه في ذلك أحد من نظرائه.

من تلامذته:

ابنه الشيخ العلامة فضل حق الخيرآبادي المتوفى سنة ١٢٧٦ هـ، ومولانا الشاه غوث علي قلندي الپاني پتي المتوفى سنة ١٢٩٧ هـ، ومولانا المفتي صدر الدين الدهلوي المتوفى سنة ١٢٨٥ هـ.

(١) ترجمته في نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر للشيخ عبد الحي الحسني اللكنوي (٧/ ٤١٢، طبعة طيب أكادمي، ملتان، باكستان) وتذكرة علماء هند تحفة الفضلاء في تراجم الكملاء لمحمد عبد الشكور الريواني (ص: ٢٠٣ ـ ٢٠٤ . طبعة مجمع ذخائر إسلامي، قم). ومقدمة شرح المرقات الطبعة الهندية.

ومن كتبه:

١. حاشــية عــلى حاشــية المــير زاهــد الهــروي عــلى رســالة التصــور والتصديــق للفاضــل قطــب الديــن الــرازي. طبــع بمطبعــة إيضــاح العلــوم، كوركهبــور، ســنة ١٣٢٥ هــ، ١٩٠٧ م[١].

٢. حاشــية عــلى حاشــية المــير زاهــد الهــروي عــلى حاشــية العلامــة الجــلال الــدواني عــلى تهذيــب المنطــق.

٣. آمد نامه رسالة في قواعد اللغة الفارسية.

٤. تلخيص الشفاء للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا.

٥. المرقاة، متن كتابنا هذا. طبع مرات بديار الهند وباكستان.

٦. تشــحيذ الأذهــان شرح ميــزان المنطــق. والميــزان مختــصر مــن شمســية الكاتبــي. طبــع بدهــلي مطبعــة تامــس گـنــج، ســنة ١٢٨٦ هــ، ١٨٦٩ م، في ٩٠ صفحــة[٢].

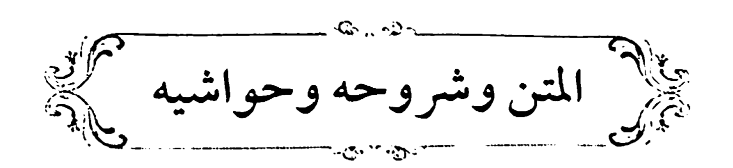
توفي في خامس ذي القعدة سنة ثلاث وأربعين بعد الألف والمائتين.

ووقع في مقدمة شرح المرقات سنة أربع وأربعين. والله أعلم.

---

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية (ص: ٢٣٥)

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية (ص: ٢٣٥)



المتن وشروحه وحواشيه

كتاب المرقاة متن متين، واضح العبارة، شامل لرؤوس المسائل المنطقية كما ينبغي أن يعرفها طالب مبتدئ.

ومن حواشي الكتاب وشروحه:

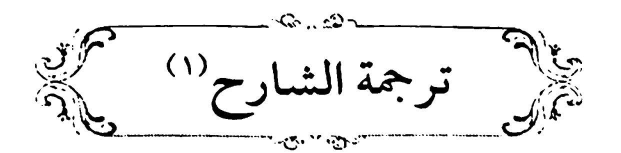
١. شرح المرقاة للعلامة عبد الحق الخير آبادي. وهو كتابنا هذا.

٢. هديه شاهجهانيه على المرقاة الميزانية. شرح بالفارسية على المرقاة، للنواب السيد علي حسن ابن النواب السيد محمد صديق حسن خان القنوجي. طبع بكانفور سنة ١٢٩٦ هـ، ١٨٧٩ م، في ١٦٠ صفحة.

ذكر الشارح في مقدمته أن شرح العلامة عبد الحق الخير آبادي لأجل دقته لا يكاد ينتفع به المبتدئ، فأراد أن يشرحه شرحا يكون في مستوى المبتدئ وينتفع به. وضمنه الفوائد التي سمعها من شيخه مولنا إلهي بخش الفيض مراد آبادي أثناء قراءة المرقاة عليه. وزاد عليه بعض الفوائد[1].

٣. حاشية المرآة على المرقاة للفاضل محمد عماد الدين الشيركوتي. طبعت مرات على هامش كتاب المرقاة.

(١) انظر: هديه شاهجهانيه (ص: ٢ ـ ٣)



ترجمة الشارح[1]

هو الشيخ الفاضل العلامة عبد الحق بن الشيخ العلامة فضل حق بن الشيخ العلامة فضل إمام الخيرآبادي.

ولد بدهلي سنة ١٢٤٤ هـ.

وقرأ العلوم على أبيه العلامة فضل حق، وتخرج عليه وهو ابن ست عشرة ستة، ولازمه مدة طويلة. وخلفه بعده في علوم المعقول، قال الفاضل عبد الحي الحسني: لم يكن مثله في زمانه ـ يعني في علوم المنطق والحكمة ـ.

ودخل في السلسلة الچشتية النظامية على يد الشيخ شاه الله بخش.

قرَّبه النواب كلب علي خان بهار الرامفوري إلى نفسه، فطلبه إلى رامفور، وكان النواب يعظمه تعظيماً كبيراً، فكان عنده حتى توفي النواب، فغادر رامفور. وقد أهدى إليه العلامة الخيرآبادي كتابه هذا وجعله باسمه، كما هو مذكور مقدمة الكتاب.

قال الشيخ عبد الحي الحسني: «وكان إماماً جوالاً في المنطق والحكمة، عارفاً بالنحو واللُّغة، ذا سكينةٍ ووقارٍ، ووفور ذكاء وحسن تعبير، وخبرةٍ بمسالك الاستدلال، ولطف الطبع وحسن المحاضرة، وملاحة نادرة إلى حدٍّ لا يمكن الإحاطة بوصفه. ومجالسه هي نزهة الأذهان والعقول، بما لديه من الأخبار التي تشنف الأسماع، والأشعار المهذبة للطباع، والحكايات عن

---

(١) ترجمته في نزهة الخواطر للحسني (٨/ ٢٣٨ ـ ٢٤٠)، تذكره علماء هند (ص: ١٤٠)، ومقدمة شرح المرقاة، الطبعة الهندية.

الأقطار البعيدة وأهلها وعجائبها، حتى كان من سحر بيانه يؤلِّف بين الماء والنار، ويجمع بين الضب والنون.

وكان مداعباً مزَّاحاً، ذا نفوذٍ عجيبٍ على جلسائه، فلا يباحثه أحدٌ في موضوعٍ إلا شعر بالانقياد إلى برهانه، وإن كان البرهانُ في حدِّ ذاته غيرَ مُقنِع.

وكان حسن الصورة جميل الوجه، كثير الإعجاب بنفسه، شديد التعصب على من خالفه، بسيط اللسان على غيره من العلماء، لم يزل يشنع عليهم بشقشقة اللسان، ويقول: لم يكن في بلاد الهند علماءُ، بل كانوا معلِّمي الصبيان، لا يتجاوزون عن الضمير والمرجع، وأنَّهم ما شمُّوا روائح العلوم. وكان يستثني من هؤلاء الشيخَ نظام الدين محمد السهالوي، والشيخ كمال الدين الفتحپوري، وبحر العلوم عبد العلي اللكنوي، ويقول: «إنهم كانوا بحور العلم، وأذكياء العالم، وكانوا أمثال الدواني والسيد الشريف»[1].

من تلامذته:

المولوي السيد عبد العزيز السهارنفوري، والمولوي محمد نادر الدين، والمولوي ماجد علي الجونفوري، والمولوي محمد بركات أحمد البهاري الميرنگري، وابنه المولوي محمد أسد الحق بن عبد الحق الخيرآبادي، والمولوي ظهور الحسن الرامفوري، والأمير محمد علي خان بهادر الرامفوري، والمولوي محمد طيب المكي، والمولوي السيد علي البلگرامي، والمولوي السيد أحمد البخاري.

---

(١) نزهة الخواطر ٨/ ٢٣٩.

من كتبه:

١. حاشية على شرح القاضي مبارك على سلم العلوم للبهاري.

٢. حاشية على حاشية غلام يحيى البهاري على حاشية المير زاهد الهروي على رسالة التصور والتصديق للقطب الرازي.

٣. حاشية على شرح ملا حمد الله السنديلي على سلم العلوم.

٤. حاشية على حاشية المير زاهد الهروي على الأمور العامة من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف في علم الكلام.

٥. شرح هداية الحكمة للفاضل الأبهري. طبع غير مرة بالهند وباكستان. ذكر في مقدمته أن شرح الفاضل الميبذي مع ما فيه من التعقيد، يحتوي على شكوك محيرة للطلاب، وشرح ملا صدرا الشيرازي مع اشتهاره بالطبعات الناقصة عندهم مسهب. فحاول أن يشرحه شرحاً يسلك سبيل الوسط.

٦. شرح مسلم الثبوت للفاضل البهاري في أصول الفقه.

٧. شرح الكافية، تسهيل الكافية، معرَّب شرح الكافية للسيد الشريف الجرجاني. طبع مرات بالهند. قال في مقدمته: «إن الترجمة الشريفية الشريفة للكافية معانيها رشيقة، ولكن ألفاظها فارسية ركيكة، فأردت أن أجردها عن ثبات ألفاظها الأبية وأجليها بكسوة الألفاظ العربية، ليعم طلبة العرب نفعها، وتعظم عند العجم

وقعها»[1]. فرغ منه سنة ١٢٨٦ هـ(٢).

٨. شرح سلاسل الكلام.

٩. الجواهر الغالية.

١٠. رسالة في تحقيق التلازم.

١١. شرح المرقاة، وهو كتابنا هذا.

مرضه ووفاته:

مرض العلامة الخيرآبادي في أواخر عمره، وابتلي بورم الكبد والاستسقاء وضيق النفس، وطال به المرض.

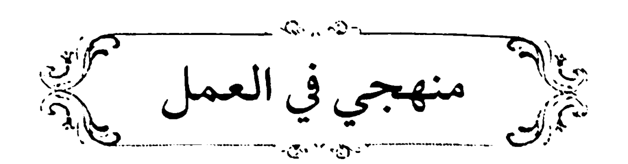
وتوفي في ثلاث وعشرين من شهر شوال سنة ثماني عشرة بعد الألف والمائتين، كما ذكره الفاضل الحسني، وجاء في مقدمة الشرح (الطبعة الهندية) سنة ست عشرة. والله أعلم.

ودفن بخانقاه الشيخ سعد الدين الخيرآبادي في خيرآباد.

---

(١) تسهيل الكافية (ص: ٢، طبعة نولكشور)

(٢) تسهيل الكافية (ص: ١٨٨)



منهجي في العمل

مشكلتي في هذا العمل - وهي تعمُّ غيره من كتب المتأخرين من أهل الهند - أنني لم أظفر بنسخة مخطوطة للكتاب. وقد يرجع الأمر إلى أن الكتاب مما طبع في حياة المؤلف. فكلُّ ما وجدته طبعتان للكتاب:

١ - طبعة في حياة الشارح الفاضل بمطبع حسني سنة ١٢٨٣ هـ، بأمر من الأمير كلب علي خان بهادر - وهو الذي جعل الشارح هذا الكتاب باسمه -.

٢ - طبعة بالمطبع النظامي بكانپور سنة ١٣٣٣ هـ، بتصحيح المولوي عبد السبحان البهاري.

واتخذت الطبعة الأولى الأصل والعمدة، فأثبت ما فيه عند الاختلاف، إلا ما تبين لي الخطأ المطبعي في كلا الطبعتين، أو ظهر لي الخطأ من الرجوع إلى الأصل المنقول - إن كان نقلاً من كتاب آخر - فغيَّرته إلى ما هو الصواب. وقلَّما نبهت على الاختلاف والتغاير بين الطبعتين.

وحاولت تخريج النصوص المذكورة في الكتاب، وقد فاتتني طائفة من النصوص لم أستطع تخريجها، وخصوصاً ما ينقله الشارح الفاضل من متأخري أهل الهند دون التصريح باسمهم، بل يكتفي بذكره ببعض المحققين و... .





صورة الغلاف والصفحة الأولى من الطبعة الأولى





١

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة من الغلاف والصفحة الأولى من الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبدع الأفلاكَ والأرَضين. والصَّلاة على من كان نبيّاً وآدمُ بين الماء والطِّين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعدُ؛ فهذه عدَّةُ فصولٍ في علم الميزان لا بُدَّ من حفظها وضبطِها لمن أراد أن يتذكَّر من أولي الأذهان. وعلى الله التوكُّلُ، وهو المُستعان.

الحمد لله الذي تعالت عن التجدُّد ذاتُه الأحديَّةُ الصمديَّةُ، وتقدَّست عن التبدُّد صفاتُه الأزليَّةُ الأبديَّةُ. والصَّلاة والسَّلام على رسوله الذي أُرسل بدلائل حُججٍ، وأُنزل عليه قرآنٌ عربيٌّ غيرُ ذي عوجٍ، وعلى آله الأطهار وخلفائه الأختان منهم والأصهار، وعلى سائر المهاجرين والأنصار.

وبعد؛ فلمَّا كانت الرسالة الموسومة بـ«**المرقات**» صحيفةً لطيفةً قمينةً بأن يُنمَّق بماء الإبريز على صفائح ألباب أرباب الفهم والتمييز، شرحتُها شرحاً عسى أن يرتضيه الأعلام المَهَرة والمُفلِقون السَّحَرة، وإن لم يستعْذِبْه الأفهامُ المَؤُوفةُ والأحلامُ العَسوفةُ.

وجعلتُه تحفةً لحضرة من مهَّد مِهاد المنِّ والإحسانِ على قبائل الإنسان، وفتح أبواب الأيادي والنِّعَم على أرباب العلوم والحِكَم، وضرب أطناب دولته على السبع الشداد، وقام بأمر المُلْك على نهج الاستقامة والسَّداد. بابُه مُناخ مطايا الآمال، جنابه مآل أصحاب الكمال، يسجد لسدَّته السَّنية جباهُ المختالين، وتحمد نِعمَه العلية شفاهُ الأسافل والعالين، الأمير ابن

الأمـير ابـن الأمـير نَـوّاب **محمَّـد كَلْـب عليخـان** بهـادر، أدام الله دولتَـه وإقبالَـه مـا خـوى نجـمٌ طالـعٌ، وهـوى كوكـبٌ سـاطعٌ.

ولَمّـا كان حـالي تُقعـدني عـن إهـداء تُحفـةٍ دُنياويَّـةٍ تذكَّـرتُ مـا قـال أبـو الطيـب:

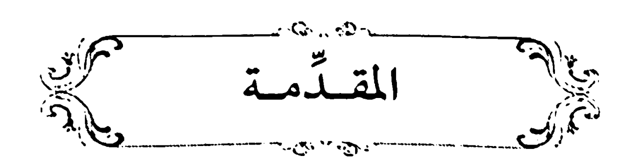
لا خيــلَ عندك تُهديها ولا مــالُ   فليُسعِد النطقُ إن لم يُسعد الحالُ[1]

فأهديـتُ مـا عمِلتُـه[2] مـع قلـبٍ كامـدٍ، وطبـعٍ خامـدٍ، وفكـرٍ جامـدٍ، بحضرتـه، ليَبقـى متوشِّـحاً باسـمه الشريـف بقـاءَ الدُّهـور، ولا يَفنـى بفنـاء الأعـوام والشـهور. فـإنْ هـبَّ عليـه قَبـولُ القَبـول فهـو غايـة المأمـول. وهـا أنـا أشرع في المقصـود متـوكِّلاً عـلى وليِّ الخـير والجـود، فأقـول:

---

(١) هـو مبـدأ قصيـدة لأبي الطيـب المتنبِّـي يمـدح فيهـا فاتـكاً الكبـير أبـا شـجاع المعـروف بالمجنـون. انظـر: ديـوان المتنبـي (ص: ٣٩٦، تحقيـق الدكتـور عبـد الوهـاب عزّام، منشـورات الشريـف الـرضي، قـم، الطبعـة الأولى، ١٤١٤ هــ)

(٢) في الطبعتين: «ما علته».



المقدِّمة

معاني العلم

التصور والتصديق

معنى الحكم

التصديق عند الحكماء والإمام

فصل في قسمي التصور والتصديق

فائدة في معنى النظر

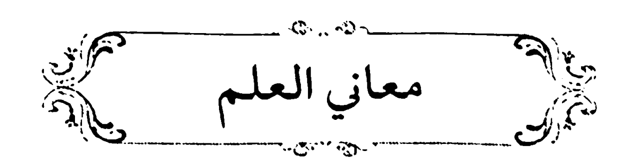
فصل في الحاجة إلى المنطق

فائدة في مدوِّن الفن

فصل في تعريف المنطق

فصل في موضوع المنطق

فائدة في غاية علم المنطق



معاني العلم

قال المصنِّف العلّامة قُدِّس سرُّه:

مقدِّمة

اعلم أنَّ العلم يُطلَق على معانٍ:

١. أحدها: حُصول صُورة الشَّيء في العَقل.

٢. ثانيها: الصُّورةُ الحاصلةُ من الشَّيء عند العقل.

٣. ثالثُها: الحاضرُ عند المُدرِك.

٤. رابعُها: قَبول النَّفس لتلك الصُّورة.

٥. خامسُها: الإضافةُ الحاصلةُ بين العالِم والمعلوم.

اعلم أنَّ المراد بالعلمِ العلمُ الذي هو المَقسِم للتصوُّر والتصديق. وقد أجمعوا على أنَّ المنقسم إلى التصور والتصديق إنَّما هو العلم الحصوليُّ. واختلفوا في كون العلم الحصوليِّ القديم تصوُّراً وتصديقاً.

[مَقسِم التصور والتصديق هو العلمُ الحصوليُّ الحادثُ]

فمنهم من توهَّم أنَّ العلم القديم لا يكون تصوراً ولا تصديقاً، فجعل المَقْسِم للتصوُّر والتصديق العلمَ الحصوليَّ الحادثَ[1].

واستدلَّ على ما ذهب إليه بوجوه:

منها: أنَّه لو كان العلم القديمُ تصوُّراً وتصديقاً لكان بديهيّاً ونظريّاً أيضاً، لاختصاص التصور والتصديق بالبديهيِّ والنظريِّ[2].

وفيه نظرٌ ظاهرٌ، إذ اختصاص التَّصوُّر والتصديق بالبديهيِّ والنظريِّ ممنوعٌ، لجواز أن يُوجَد تصورٌ وتصديقٌ من غير اتِّصافهما بالبداهة والنظرية.

---

(١) القائلُ به ـ على حدِّ نقل الفاضل المير زاهد في حاشيته على الجلال على التهذيب (ص:٩٨)ـ هو العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (١/ ٦٤، طبعة بنياد حكمت صدرا)، وفي درَّة التاج (ص:٢٩٦، طبعة انتشارات حكمت، طهران)، والفاضل المحاكم قطب الدين الرازي في رسالته المعمولة في التصور والتصديق (ص:٤ـ٨ ضمن مجموعة الحواشي الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية).
وينبغي التنبُّه على أن كلام العلامة القطب والمحاكم ليس صريحاً في هذا المطلب، نعم المفهوم الظاهر منه هو هذا. ولكن المحشين اختلفوا في تفسير كلامهما، والمقام لا يسع شرح المسألة. راجع للمزيد مجموعة الحواشي الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية (ص:٤ ـ ٨).
وهو ـ أي العلم الحصولي الحادث ـ المتعيَّن على قولهما على تقدير تفسير الفاضل غلام يحيى البهاري في حاشيته على الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية (ص:٩١).

(٢) يعني: كلٌّ من التصور والتصديق لا يخلو إمَّا أن يكون بديهياً أو نظرياً، ولا يمكن أن يكون هناك تصورٌ أو تصديق لا يكون بديهياً ولا نظرياً.

ومنها: أنَّه لو كان كذلك لكان المَقسِم للتصوُّر والتصديق مطلقَ الحصوليِّ حادثاً كان أو قديماً، فيلزم التخصيصُ مرَّةً بعد أخرى عند تقسيم العلم أو التصور والتصديق إلى البديهيِّ والنظريِّ.

وفيه أنَّه لا شناعة في التخصيص مرَّتين أصلاً، لا سِيَّما عند قيام البُرهان على عدم اختصاص التصوُّر والتصديق بالعلم الحصوليِّ الحادث، وامتناعِ اتِّصاف العلم القديم بالبداهة والنظرية.

ومنها: أنَّ الانقسام إلى البداهة والنظريَّة لا يجري إلا في العلم الحصوليِّ الحادث، فلا بُدَّ من تخصيص المَقسِم به، وإلا لم يكن التقسيمُ حاصراً.

[المقسم هو مطلق العلم]

قال المحقِّق الدوَّاني: «الانقسامُ يجري في المطلق، وإن لم يَجرِ في كلِّ نوعٍ منه، فلا حاجةَ إلى التخصيص، مع أنَّ التعميم أنسبُ بقواعد الفن»[1].

وأنت تعلم[2] أنَّ الانقسام لا يجري في المطلق إلا باعتبار تحقُّقه في ضمن الفرد الخاصِّ. فالانقسام والانحصار بالذَّات ليس إلا للخاصِّ، وأمَّا المطلق فلا يثبت له ذلك إلا بالعَرْض، فلا يصحُّ انقسامُه إلا بعد التخصيص، فلا تعميمَ إلا بحسب اللَّفظ.

---

(١) ملا جلال الدواني على التهذيب (مجموعة ملا جلال مع حواشي المير زاهد وغيرها ص: ١٦ ـ ١٧، مكتبة حنفية، كويته، باكستان).
وكلام العلامة الجلال هذا كالجواب على استدلال المخصِّصين المذكورِ هنا «ومنها أن الانقسام إلى البداهة والنظرية لا يجري إلخ».

(٢) هذا تضعيفٌ من الشارح الفاضل لكلام العلامة الجلال الدواني.

[قول المحققين في المسألة]

والمحقِّقـون منهـم ذهبـوا إلى أنَّ المنقسـم إلى التصـور والتصديـق إنَّـما هـو العلـم الحصـوليُّ مطلقـاً، حادثـاً كان أو قديـماً، وأمَّـا إلى البديهـي والنظـري فإنَّـما هـو الحـادث منـه.

[القدم والحدوث ليسا من ذاتيات العلم ولا من صفاته بالذات]

أمَّـا الأوَّل[1] فـلأنَّ القـدم والحـدوث في العلـم من ذُنابـات القِـدم والحدوث في موضوعـه، فـإنَّ الموضـوع إن كان غـيرَ مسبوقٍ بالعـدم، متعاليـاً عـن أن يَسـبق الجهـلُ عـلى علمـه كان العلـم قديـماً، وإلا كان حادثـاً. فـلا يتَّصـف العلـمُ بالقـدم والحـدوث إلا مـن قِبَـل النِّسـبة إلى موضوعـه. والنِّسـبةُ[2] إلى الموضـوع ليسـت بمقوِّمـةٍ لحقيقـة العَـرَض وماهيَّتـه. فالقِـدَم والحـدوثُ ليسـا مـن الفصـول المقوِّمـة لحقيقـة العلـم، بـل مـن العـوارض اللَّاحقـة لهـا. واختـلافُ العـوارض لا يُوجِـب اختـلافَ الحقائـق، فكيـف يُوجِـب اختـلافُ العلـم بالقِـدَم والحـدوث أن لا يكـون العلـم القديـمُ تصـوراً وتصديقـاً.

[تقابل البداهة والنظرية]

وأمَّـا الثَّـاني[3] فـلأنَّ البداهـة والنظريَّـة متقابـلان تقابـلاً اصطلاحيـاً. وهـو منحـصرٌ في أربعـة أقسـام: [١] الإيجـاب والسَّـلب. [٢] والتضايـف. [٣] والتضـاد. [٤] والعـدم والمَلَكـة.

---

(١) وهو أن المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم الحصولي مطلقاً حادثاً كان أو قديمًا.

(٢) في ب: «فالنسبة» والظاهر أنّه خطأ.

(٣) وهو أن المنقسم إلى البديهيِّ والنظريِّ هو العلم الحصوليُّ الحادث.

وليس بينهما[1] تقابُلُ الإيجاب والسَّلب، إذ من المستحيل ارتفاعُ المتقابلَين بالإيجاب والسَّلب عن شيءٍ. والموجودات الأعيانيَّة[2] خاليةٌ عنهما؛ ولا تقابُلَ التَّضايف، لإمكان تعقُّل أحدِهما بدون الآخَر.

فهما إمَّا متضادَّان، وهذا على تقدير كونِ البداهة وجوديَّةً كالنظريَّة؛ أو متقابلان بالعدم والمَلَكة، إن كانت إحداهما ـ وهي النظريَّةُ ـ وجوديةً، والأخرى ـ أعني البداهة ـ عدميةً.

ولا يمكن اتِّصاف العلم القديم بالنظريَّة، لاقتضائها الحدوثَ وسَبْقَ العدم[3].

وإذا لم يتَّصف بالنظرية فلا يُمكن اتِّصافُه بالبداهة.

أمَّا على الأوَّل[4] فلأنَّ الاتِّصاف بأحد الضِّدَّين مشروطٌ بإمكان الاتِّصاف بالضِّدِّ الآخَر.

وأمَّا على الثَّاني[5] فلأنَّ المتَّصف بالعدم يجب صُلُوحُه للاتِّصاف بالمَلَكة. وإذا[6] لم يصلح للاتِّصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم. فالبداهة والنظريَّة من خواصِّ العلم الحصوليِّ الحادث.

---

(١) أي بين البداهة والنظرية.

(٢) أي الخارجية.

(٣) في الطبعتين: «العلم» وهو ظاهر الخطأ.

(٤) أي على القول بأنهَّما متضادَّان.

(٥) أي على القول بأنهَّما متقابلان تقابل العدم والملكة.

(٦) في ب: «وإذ». وبينهما فرقٌ في المعنى، وإنما يُعجبني «إذ» هنا، ففيه تأكيدٌ أكثر من «إذا» هنا.

وههنا كلامٌ طويلٌ قد استوفيناه في «حواشينا على حواشي شرح الرِّسالة القطبيَّة»[1].

* * *

قوله: «يُطلَق على معانٍ إلخ»

اعلم أنَّا إذا علمنا شيئاً يتحقَّق أمورٌ: [١] الصُّورةُ الحاصلةُ من الشَّيء عند العقل، [٢] وحصولُ تلك الصُّورة في العقل، [٣] وقبول النفس لتلك الصُّورة، [٤] والإضافة الحاصلةُ بين العالِم والمعلوم.

[تحقيق الاختلاف في حقيقة العلم]

فبعد الاتفاق على أنَّ العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقةً ما[2] يكون تصوُّراً أو تصديقاً، وبديهيّاً ونظريّاً، وكاسباً ومكتَسَباً من الحدِّ والبرهانِ، ومتَّصفاً بالمطابَقة مع المعلوم واللامطابقة معه، اختلفوا في أنَّ ما هذا شأنُه هل هي الصُّورة الحاصلةُ من الشيء عند العقل، أو حصولُها، أو قبولُ النفس لها، أو الإضافةُ الحاصلة بين العالم والمعلوم؟ وإلى كلٍّ ذهب ذاهبٌ.

---

(١) انظر: حاشية المولوي محمد عبد الحق الخير آبادي على الحاشية الموسومة بلواء الهدى للمولوي الفاضل غلام يحيى البهاري المتعلِّقة بحاشية المير زاهد الهروي على الرسالة القطبية في التصور والتصديق للعلامة قطب الدين الرازي (ص: ٣-٣٨، طبعة المطبع النظامي بكانبور، سنة ١٢٧٧ هـ)

(٢) «ما» موصولةٌ، وخبر «أنَّ».

فالعلم الذي هو منشأ الانكشاف يُطلَق على معانٍ، بناءً على اختلاف المذاهب. وليس إطلاق العلم على المعاني المذكورة مبنيّاً على اختلاف عباراتهم كما ظُنَّ.

وبهذا ظهر أنَّ النِّزاع ليس بلفظيٍّ، بل معنويٌّ، من قبيل النِّزاع في كون المكان هو السطح أو البُعد، فكما أنّهم عرَّفوا المكان أوّلاً بأماراتٍ مسلَّمة فيما بينهم، مثل نسبة الجسم إليه بكلمة «في»، وصحَّة انتقالِ الجسم منه وإليه، وغير ذلك. ثمَّ اختلفوا في أنَّ ما هذا شأنه هل هو السَّطح الباطنُ من الجسم الحاوي المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المتمكِّن المحويِّ، أو البُعدُ المجرَّد، أو غير ذلك؟ كما هو مشروحٌ في موضعه؛ كذلك عرَّفوا العلم أوّلاً بأماراتٍ مسلَّمةٍ فيما بينهم، ثمَّ اختلفوا في حقيقته.

* * *

[القول الأول: حصول صورة الشيء في العقل]

قوله: «أحدُها: حصولُ صورة الشيء في العقل»[1]

إطلاق العلم الذي هو منشأ الانكشاف على هذا المعنى لا يخلو عن الخلل:

أمّا **أوّلاً** فلأنَّ العلم حقيقةٌ واقعيَّةٌ محصَّلةٌ. والحصول معنىً اعتباريٌّ انتزاعيٌّ، لكونه نسبةً بين الصُّورة والعقل. والانتزاعيَّاتُ لا حظَّ لها من الوجود قبل الانتزاع إلا بمَناشِئِها. فيكون منشؤُ الانكشافِ حقيقةً منشأَ انتزاعِها. وإلا يلزم كونُ العلم أمراً انتزاعياً اعتباريّاً، متوقِّفاً على انتزاع المُنتزِع واعتبارِ المعتبِر.

---

(١) نُسِب هذا القول إلى المير باقر الداماد، كما وقع في حاشية المرآة على المرقاة (ص:٣، طبعة قديمي كتب خانه) وفي حواشي الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية (ص:١٢).
ولكن في هذه النسبة نظرٌ:
أوّلاً: معروفٌ تتبُّع الشارح الفاضل لكلام المير باقر الداماد، فلو كان هذا قوله لذكره ونسبه إليه.
وثانياً: أنّه المير باقر الداماد صرَّح بما ينافي هذا النقل، قال في رسالةٍ له في علم الواجب تعالى (ضمن مجموعة مصنفات مير داماد ١/ ٥٠٩): «العلم قد يُطلَق على المعنى المصدريِّ الإضافيِّ المعبَّر عنه بالفارسية بدانستن. [وهذا هو القول المنقول أي أن العلم هو حصول الصورة.] ....، وقد يطلق على الصورة الحاضرة من الشيء عند المجرَّد.
وهذا المعنى الأخير هو المراد في قوله: «العلم متَّحدٌ مع المعلوم بالذَّات والماهية، ومخالفٌ له بالاعتبار».
والعلم بالمعنى الأوّل لا يصلح أن يكون عينَ الواجب تعالى، ولا شيئاً من الماهيَّات الحقيقية».

وأمَّا **ثانياً** فلِما قيل: إنَّ الحصول معنىً مصدريٌّ. والمعاني المصدريَّة ليس لها أفرادٌ سوى الحِصَص. وهي تكون متَّفقةً بالحقيقة، إذ لا حقيقةَ لها سوى المعنى المصدريِّ الذي هي حصصٌ له. فلو كان العلم عبارةً عن حصول الصُّورة يلزم كونُ التصور والتصديق ـ اللَّذَين هما فرداه ـ متَّفقَين نوعاً. وهو باطلٌ، كما سيظهر(١) إن شاء الله تعالى.

وأمَّا **ثالثاً** فلأنَّه يلزم على هذا أن يكون العلمُ خارجاً عن المقولات، لأنَّ الحصول كالوجود من الأمور العامَّة. وهي لكونها بسائطَ ذهنيَّةً خارجةٌ عن المقولات، وإن كانت أعراضاً، كما سيجيء تحقيقُه(٢) إن شاء الله تعالى.

وبهذا ظهر سخافةُ ما اشتهر أنَّ العلم على تقدير كونه عبارةً عن «حصول صورة الشَّيء في العقل» من مقولة الإضافة.

وأمَّا **رابعاً** فلأنَّ الحصول صفةٌ للصُّورة. فيلزم على تقدير كونه علماً أن تكون الصورةُ عالمةً، لأنَّ العالِم هو الموصوف بالعلم.

[كلام العلامة التفتازاني في وصف الشيء بحال متعلقه، والردُّ عليه]

وأجاب عنه العلَّامة التفتازانيُّ بأنَّ المعرِّفَ المجموعُ ـ أعني حصول الصورة في العقل ـ، لا مجرَّد الحصول. والعالِم كما يتَّصف بالعلم، كذلك

---

(١) قريباً في المقدمة بعنوان التصديق عند الحكماء والإمام.

(٢) في المبحث الثالث من فصل في المقولات العشر.

يتَّصف بحصول الصورة في عقله، إلا أنَّه لتركُّبه لا يمكن اشتقاقُ الفاعل[1] منه، بخلاف العلم[2].

وهذا الكلام لا يُدرَى محصَّلُه، لأنَّه:

١. إن أراد بكون المعرِّفِ المجموعَ، وكونِه صفةً للعالِم أنَّ العلم عبارةٌ عن هذا المركَّب التقييديِّ ـ أعني حصول صورة الشيء في العقل ـ؛ فلا يخفى سخافتُه، لأنَّ هذا المركَّب التقييديَّ ـ لكونه أمراً اعتباريّاً انتزاعيّاً ـ إنَّما يُنتزَع بعد تحقُّقِ العلم وقيامِه بالعالِم. فلا يُمكن أن يكون منشأً للانكشاف، أو صفةً للعالِم حقيقةً.

٢. وإن أراد أنَّ الحصول لَمَّا كان نسبةً بين الصُّورة والعقل، فهو صفةٌ للعالِم لقيامه بالمتَسِبَين؛ ففيه أنَّه كما أنَّه صفةٌ للعالِم، كذلك صفةٌ للصورة أيضاً، إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخَر على هذا التقدير. فلا يندفع الإشكال، بل يلزم حينئذٍ قيام عرضٍ واحدٍ بمحلَّين. وتجويز قيام عرض واحدٍ بمحلَّين وإن كان مفهوماً من كلام العلَّامة التفتازاني في بعض كُتبه[3]، لكنَّه باطلٌ قطعاً كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

---

(١) أي اسم الفاعل.

(٢) انظر: شرح العلامة التفتازاني على الشمسية (ص: ١٠٢، تحقيق جاد الله بسام، طبعة دار النور المبين، الثالثة، ٢٠١٦م).

(٣) فيه أنَّ العلامة التفتازاني صرَّح ببطلانه في شرح المقاصد (٢/ ١٥١ ـ ١٥٢، طبعة عبد الرحمن عميرة)

٣. وإن أراد أنَّ حصول صورة الشيء في العقل صفةٌ للعالِمِ على قياس الصفة بحال المتعلِّق؛ فيرد عليه أنَّ الصفة بحال المتعلِّق ليست صفةً حقيقيةً، بل صفةٌ اعتباريَّةٌ تحصل للموصوف بسبب متعلَّقه. وهي[1] ههنا ليست علماً[2] ولا منشأً للانكشاف، كما لا يخفى على المتأمِّل.

٤. وإن أراد أنَّ المراد بحصول الصُّورة منشؤُ انتزاعِه[3] ـ أعني الصُّورة الحاصلة ـ، فهو تسليمٌ للإيراد، لا جوابٌ عنه، كما لا يخفى على أُولي النُّهى.

* * *

[القول الثاني: الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل]

قوله: «وثانيها: الصُّورةُ الحاصلةُ من الشَّيء عند العقل» المتَّحدةُ مع ذي الصُّورة بحسب الماهية، المغايِرةُ لها بحسب التشخُّص.

[إيضاح القول بحصول الأشياء أنفسها في الذهن]

فالحاصل في الذِّهن والمتحقِّق في الخارج متَّحدان ماهيةً، ومتغايران تشخُّصاً، لأنَّ الواحد بالعدد لا يتعدَّد وجودُه، وإلا لم يبقَ واحداً بالعدد؛ ولأنَّ الهويَّة العينيَّة بما هي كذلك مكتنَفةٌ بالعوارض الخارجيَّة، فلو كانت

---

(١) أي الصفة الاعتبارية.

(٢) لأنَّ العلم أمر حقيقيٌّ متحصِّل.

(٣) الضمير المجرور يرجع إلى «حصول الصورة» أي منشأ انتزاعِ حصولِ الصورة. وقوله: «أعني» يبيِّن المراد من منشأ انتزاع حصول الصورة.

بعينها موجودةً في الذهن تكون بما هي موجودةً بوجودٍ ظِلِّيٍّ لا يترتَّب عليه الآثارُ موجودةً بوجودٍ أصليٍّ تترتَّب هي عليه. وإن قيل بانسلاخ الوجود الخارجيِّ عنها حين حصولها في الذِّهن، فيكون التشخُّصُ الخارجيُّ أيضاً منسلخاً عنها، ضرورةَ أنَّ الوجود والتشخص متساوقان.

[السبب الداعي للقول بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن]

وإنَّما قالوا: إنَّ الحاصلَ في الذِّهنِ والموجودَ في الخارج متَّحدان ماهيةً، توهُّماً منهم أنَّ الشَّبَح مبايِنٌ لذي الشَّبَح. والمبايِنُ لا يكون كاشفاً للمباين الآخَر.

وأنت تعلم أنَّه لم يدلَّ على امتناع انكشاف المباين بالمباين مطلقاً دليلٌ بعدُ؛ بل إذا كان بين المباينَين علاقةٌ كالمحاكاة مثلاً، فلا مضايقة في الانكشاف. وهذا المعنى متحقِّق بين الشَّبَح وذي الشَّبَح؛ على أنَّهم قد ذهبوا إلى أنَّ الوجه يكون كاشفاً لذي الوجه مع كونه مبايناً له، فلِمَ لا يجوز أن يكون شَبَحُ الشيءِ الحاصلُ في الذهن كاشفاً له مع كونه مبايناً معه.

وربَّما تشبَّثوا بدليل الوجود الذهنيِّ، فإنَّه ـ على تقدير تمامِه ـ يقتضي أنَّ الحاصل في الذِّهن هو نفسُ الشَّيء لا شَبَحُه، إذ حاصله: أنَّا نحكم على المعدومات الخارجيَّة بأحكامٍ إيجابيةٍ صادقةٍ. والربطُ الإيجابيُّ يستدعي وجودَ الموضوع، وإذ ليس له وجودٌ في الخارج فهو في الذِّهن. وهذا يقتضي أن يحصل نفسُ الشَّيء في الذِّهن، لأنَّ الشَّبَح مغايرٌ له بالحقيقة، فكيف يتعدَّى الحكم منه إليه، إذ وجود المغاير لا يكفي في صدق الأحكام.

وفيه أنَّ الوجه يكفي للحُكم على ذي الوجه مع كونه مغايراً له باعترافهم. فيجوز أن يكون الحُكمُ على الشَّبَح كافياً للتعدِّي إلى ذي الشَّبَح مع كونه مغايراً له.

[علاقة المحاكاة كافية للكشف، ولا حاجة إلى القول بحصول الأشياء بأنفسها]

والحقُّ أنَّ للشَّبَح علاقةً مع ذي الشبح، وهي المحاكاة. وهذه العلاقةُ كافيةٌ للحكم والانكشاف. ولا حاجة إلى القول بحصول نفسِ الشيء في الذِّهن. بل على القول بحصول نفس الشيء في الذِّهن يلزم مفاسدُ لا تُحصَى، وقبائحُ لا تكاد تُستقصَى.

ثمَّ إنَّ العلم حقيقةٌ واحدةٌ محصَّلةٌ، وليس من الحقائق الاعتبارية، كما يشهد به الضَّرورةُ العقليَّةُ. والصُّورةُ الحاصلةُ من الشيء عند العقل لا يمكن أن تكون حقيقةً واحدةً، لأنَّ الصُّور حقائقُ متخالفةٌ مندرجةٌ تحت مقولاتٍ متباينةٍ. وتنقيح الحقائق وإن كان عسيراً، لكن كونُه حقيقةً واحدةً لعلَّه من الفطريات؛ مع أنَّ الفلاسفة أيضاً صرَّحوا بأنَّ العلم جنسٌ تحتَه نوعان.

على أنَّ الصُّورة لو كانت علماً لكان المعلومُ إمَّا هي نفسُها أو غيرُها.

لا سبيل إلى الأوَّل[1] لأنَّها [١] إمَّا[2] أن تكون علماً ومعلوماً باعتبارَين،

---

(١) وهو أن يكون المعلومُ هي الصورة نفسها.

(٢) «إمَّا» ساقطة من الطبعتين كلتيهما. ولا بُدَّ منها كما لا يخفى.

كما يقولون: «الصُّورة من حيث قيامُها بالذِّهن واكتنافُها بالعوارض الذهنية علمٌ، ومن حيث هي هي معلومٌ». فيكون تحقُّق العلم تابعاً لاعتبار المعتبر. ويمجُّه الطبعُ السليم. [٢] أو باعتبارٍ واحد، فيلزم اجتماع المتضايفَين.

ولا إلى الثاني(١) إذ المعلومُ يجب أن يكون حاضرًا عند المُدرِك متميِّزاً لديه. ولا شيء غير الصُّورة كذلك.

[إبطال قول مشهور في الفرق بين العلم والمعلوم]

وبهذا ظهر أنَّ ما اشتهر في أفواه القوم «أنَّ الحاصل في الذِّهن من حيث إنَّه قائمٌ به ومكتنَفٌ بالعوارض الذهنية علمٌ، ومن حيث هو هو معلومٌ» قولٌ ظاهريٌّ، وذلك لأنَّ الموجود في الذِّهن بلا اعتبار المعتبِر ولحاظ اللاحظ صورةٌ واحدةٌ بشهادة الضَّرورة، وليس هناك موجودان الماهيةُ والشَّخصُ. ثمَّ العقلُ بضربٍ من التخيُّل يُحلِّلها إلى الماهية والشخص. فإنَّما يتحقَّق التغاير اللِّحاظي بينهما بعد تحقُّق ذلك الشيء. فلا يصح أن يكون هو العلم والمعلوم، لأنَّ المتضايفين يجب أن يكون مصداقُ أحدِهما مغايراً لمصداق الآخَر.

وما قيل: «إنَّ الصورة المعروضة للعوارض الذهنية معلومٌ، ومجموع المعروض والعوارض علمٌ» فسخافته غنيةٌ عن البيان، لأنَّ المجموع المركَّب من المعروض والعارض حقيقةٌ اعتباريةٌ غيرُ مندرجةٍ تحت مقولةٍ من المقولات. والعلم ليس كذلك.

---

(١) وهو أن يكون المعلوم غير الصورة.

[أدلة القائلين بأن العلم هو الصورة الحاصلة]

واستُدِلَّ على كون العلم عبارةً عن الصُّورة الحاصلة بوجهين:

الأوَّل: أنَّ المطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه من شأن العلم. ولا يصلح للاتصاف بهما إلا الصُّورةُ الحاصلةُ.

وفيه أنَّه [١] إن أريد بالمطابقة مع المعلومِ واللامطابقة معه[1] اتِّحادُ العلم مع المعلوم وعدمُه[2]، فلا نسلِّم أنَّ المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم. ودعوى الضَّرورة في محلِّ النزاع غير مسموع. [٢] وإن أريد بهما الانكشاف الواقعيُّ للمعلوم وعدمُه، فمسلَّم أنَّ المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم؛ لكن لا نسلِّم أنَّ المطابِق واللامطابِق هي الصُّورة الحاصلة، بل يجوز أن يكون حالةٌ أخرى مغايِرةٌ للصُّورة كما هو التحقيق.

الثاني: أنَّ دلائل الوجود الذهنيِّ - على تقدير تمامها - قاضيةٌ أنَّ الحاصل في الذهن هو العلم.

وفيه أنَّ دلائل الوجود الذهنيِّ - على تقدير تمامها - إنَّما تقتضي حصولَ المعلوم في الذِّهنِ حين تعلُّق العلم به، وأمَّا دلالتُها على أنَّ الحاصل في الذِّهن هو العلم فكلَّا.

---

(١) في الطبعتين: «مع» بدون الضمير المجرور، وهو خطأٌ.

(٢) أي عدم اتحاد العلم مع المعلوم.

[إشكالٌ مشهورٌ على القول بأنَّ العلم هو الصُّورة الحاصلة]

واعلم أنَّ القائلين بكون العلم عبارةً عن الصُّورة الحاصلة، مع القول بحصول الأشياء بأنفسها في الذِّهن، لَّما قالوا: «العلمُ من مقولة الكيف»، أُوردَ عليهم أنَّ العلم على هذا التقدير لَّما كان متَّحداً مع المعلوم فلا يكون كيفاً مطلقاً، بل يلزم اندراجُ حقيقةٍ واحدةٍ تحت مقولتَين ـ أعني الجوهر والكيف مثلاً ـ.

[جواب العلامة الجلال الدواني]

وأجاب عنه المحقِّق الدوَّاني في «حواشيه القديمة على شرح التجريد» بأنَّ عدَّهُم العلمَ كيفاً على سبيل المسامحة، وتشبيهِ الأمور الذهنيَّةِ بالأمور العينيَّة[1].

وفيه أنَّهم صرَّحوا بأنَّ العلم من مقولة الكيف، وحين قسَّموا الكيف إلى أنواعه عدُّوا العلمَ من أنواع الكيف النفساني. فلا يصلح ما قال توجيهاً لكلامهم.

[جواب ثانٍ]

وأجاب[2] البعضُ بأنَّ الكيف يُطلَق على معنيَين:

---

(١) انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد (ورقة ٢٠، نور عثمانية ٢١٠٦)، حيث إن هذا الأمر الذهني أشبه الكيفَ القائم بالموضوع في العين في الافتقار إلى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة.

(٢) هذا حاصل جواب الشيخ في إلهيات الشفاء (ص: ١٤٠)

الأوَّل: المقولة. ومعناها: ماهيَّةٌ إذا وُجِدت في الخارج كانت في موضوعٍ، ولا يكون فيها اقتضاءُ القسمةِ والنِّسبةِ.

والثاني: ما هو أعمُّ من المقولة. ومعناه عَرَضٌ موجودٌ في الموضوع، بحيث لا يقتضي القسمةَ والنسبةَ.

والعلم كيفٌ بهذا المعنى[1]. وهو عرض عامٌّ يعرض لجميع المقولات في الذهن.

وأُورِدَ عليه بأنَّ إطلاق الكيف على معنيين لم يُعهَد في كلامهم[2].

ولو سُلِّم فيُشكَل بالصُّور الجزئيَّة الحاصلة من الإضافة المخصوصة والمقدارِ المشخَّص، فإنَّ الأُولى مقتضيةٌ للنسبة، والثانية للقسمة، فلا يصدق عليهما الكيفُ أصلاً لا بمعنى المقولة، ولا بهذا المعنى المخترع، على أنَّهم صرَّحوا أنَّ العلم من مقولة الكيف.

---

(١) فالصورة الجوهرية القائمة في الذهن ليست كيفاً بالمعنى الأول، لأنَّها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، ولكنها كيفٌ بالمعنى الثاني، فإنها موجودة في موضوع ....

(٢) فيه أن الشيخ مصرح به في كتبه.

[جواب الفاضل صدر الدين الدشتكي]

وأجاب الصَّدر الشيرازيُّ[1] المعاصر للمحقِّق الدوَّاني بأنَّه إذا حصل الشيء في الذهن ينقلب إلى العَرَضيَّة، ويصير من مقولة الكيف، بناءً على تقدُّم مرتبة الوجود على مرتبة الماهية[2].

وردَّه المحقِّق الدوَّاني في «حواشيه الجديدة على شرح التجريد» بكلامٍ مبسوطٍ، محصَّلُه أنَّ انقلاب الماهية غيرُ معقولٍ، إنَّما المعقول من الانقلاب أن ينقلب المادَّة من صورةٍ إلى صورةٍ أخرى، أو المعروضُ من صفةٍ إلى أخرى. وتقديمُ الموجودية على الماهية غير بيِّنٍ ولا مبيَّن. وعلى فرض التسليم لا يُوجِب جواز الانقلاب، إذ العوارض متقدِّمةً كانت أو متأخرةً لا تُغيِّر حقيقةَ المعروض، فإنَّها إنَّما تعرض لتلك الحقيقة، فلا بُدَّ من بقائها معها[3].

---

(١) هو صدر الدين محمد بن منصور بن محمد بن محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي المولود سنة ٨٢٨ هـ بمحلة دشتك شيراز، والمقتول سنة ٩٠٣ هـ. له الحاشيتان المشهورتان بالطبقات الصدرية على شرح التجريد الجديد التي كتبهما معارضة للعلامة الجلال الدواني. وحاشية على الحاشية الشريفية على الشرح القديم على التجريد، وحاشية على شرح الشمسية للقطب الرازي، وحاشيتان على شرح المطالع، وحاشية على المطول، وحاشية على شرح مختصر منتهى السول، وحاشية على الكشاف، ورسالة في الجذر الأصم، ورسالة في الوجود الذهني، ورسالة في إثبات الواجب، وغيرها. ترجم له ولده الأمير غياث الدين الدشتكي في آخر كتابه كشف الحقائق المحمدية (ضمن مجموعة مصنفات غياث الدين منصور دشتكي ٢/ ٩٨٠ ـ ٩٨٨)

(٢) انظر: حاشيته القديمة على الشرح الجديد (ورقة ١٧، فيض الله ١١١٢)

(٣) انظر: الحاشية الجديدة للدواني (ورقة ٦٧، نور عثمانية ٢١٠٧)

وأورد عليه[1] بعضُ المدقّقين[2] بأنَّ هذا القائل إمَّا أن يقول بانتفاء الجوهرية أو ببقائها. على الأوّل يرجع قولُه هذا إلى القول بحصول الشَّبح والمثال. وعلى الثَّاني يعود الإشكال[3].

وهذا[4] ليس بشيءٍ، لأنَّ أصحاب الشَّبَح والمثال لا يرون انقلاب الحقيقة، بل يقولون: إنَّ الشيء لا يحصل في الذهن بنفسه، إنَّما يحصل شَبَحُه المغاير له بالماهية. وهذا المجيبُ يتوهَّم أنَّ الشيء بعد حصوله في الذهن ينقلب إلى حقيقةٍ أخرى[5]، فقوله هذا لا يرجع إلى القول بحصول الشبح والمثال. نعم قوله ذا يُبطل القول بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن.

[جواب العلامة القوشجي]

وأجاب العلّامة القوشجي في «شرح التجريد»[6] بأنَّ مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا حصل في الذهنِ، فحينئذٍ يقومُ بالذِّهن كيفيةٌ نفسانيةٌ هو العلم بهذا المفهوم، وهوعَرَضٌ جزئيٌّ، لكونه قائماً بنفسٍ شخصيَّةٍ، ومتشخِّصاً بمشخِّصات ذهنيةٍ، وموجوداً في الخارج. وأمَّا الموجود في الذِّهن فهو مفهومُ الحيوان. وهو كليٌّ وجوهرٌ ومعلومٌ.

---

(١) أي أورد على الصدر الشيرازي المعاصر للدواني، فالمراد من «هذا القائل» هو هذا الصدر.

(٢) هو الفاضل المير زاهد الهروي في حاشيته على الرسالة القطبية في التصور والتصديق (ص: ٧٧).

(٣) وهو اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين. وبعبارة أخرى: كون العلم كيفاً وجوهراً.

(٤) أي ما أورده بعض المدقِّقين.

(٥) في الطبعتين: «حقيقة الأخرى».

(٦) انظر: شرح التجريد (ص: ١٦ ـ ١٧، طبعة إيرانية قديمة سنة ١٢٧٤ هـ).

وأَوردَ عليه كلُّ مَن نظر في كلامه بأنَّ هذا جمعٌ بين المذهبين، لأنَّ القائم بالذهن شَبَحُ المعلوم ومثالُه، والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه.

ولا يخفى سخافتُه[1]، لأنَّ هذا القائم بالذِّهن صفةٌ نفسانيَّةٌ كالشجاعة والسخاوة وغيرها كما صرَّح به، مغايِرٌ للمعلوم، وليس شَبَحاً له، فإنَّ شَبَحَ الشيء عبارةٌ عن مثالِه المُحاكي إيَّاه. وبالجملة شَبَحُ الشَّيء عبارةٌ عمَّا يُؤخَذ عنه. وهذا القائم غيرُ مأخوذٍ عن ذي الصورة. فهذا الإشكالُ ساقطٌ عن أصله.

إلا أنَّه يرد عليه[2] أنَّه ذهب إلى الفرق بين الحصول في الذِّهن والقيام به حيث قال: «إنَّ حصول شيءٍ في الذهن لا يُوجِب اتِّصافَ الذِّهن به، كما أن حصول شيءٍ في المكان لا يُوجِب اتِّصافَ المكان به. إنَّما المُوجِب لاتصاف شيءٍ بشيءٍ هو قيامُه به لا حصوله فيه».

وإنَّما ذهب إليه حَذراً عن لزوم كون الذِّهن حارّاً وبارداً عند حصول الحرارة والبرودة؛ وكذا كونُه مستقيماً ومعوجّاً عند حصول الاستقامة والاعوجاج، إلى غير ذلك من الصِّفات المتضادَّة المنتفية عنه بالضَّرورة.

فيلزَم[3] كونُ الصُّور العَرَضيَّة قائمةً بأنفسها في الأذهان، إذ الوجدان السليمُ لا يُفرِّق بين حصولَ الأعراض في الذهن، وبين حصول الجواهر

---

(١) أي سخافة هذا الإيراد.

(٢) أي على جواب العلاَّمة القوشجي.

(٣) أي يلزَم على قول العلامة القوشجي. وحاصل قوله أنَّ الصور حاصلةٌ في الذهن وليست قائمةً به. فيقول الشارح الفاضل أنَّه يلزم على هذا القولِ كونُ الصور العرضية قائمة بأنفسها في الأذهان.

فيه، بأن يكون حصول الأعراض فيه على نحوِ وجودِها في الموضوعات، وحصولُ الجواهر فيه على نحوٍ آخَرَ؛ على أنَّه أنكر قيامَ الحرارة والبرودة وغيرهما من الأعراض بالذِّهن، فيلزم قيام هذه الأعراض بأنفسها في الأذهان.

ولزومُ جوهريَّة الصور العَرَضية ليس بأهونَ من لزوم عرضية الصُّور الجوهرية، بل أشنع منه. فهذا من قبيل الهرب عن المطر والوقوف تحت الميزاب.

وما قيل[1]: إنَّهم استدلُّوا على بساطة النَّفس بأنَّها تعقل البسيطَ الذي لا جزءَ له كالوحدة والنقطة. فيجب أن لا تكون منقسمةً، وإلا لزم انقسامُ ما هو حاصلٌ فيها، ضرورةَ استلزامِ انقسامِ المحلِّ انقسامَ الحالِّ. فلو لم يكن الحصولُ في الذهن عبارةً عن الحلول فيه لَمَا لزم من انقسامه انقسامُ ما هو حاصلٌ فيه.

ففيه أنَّ هذا الاستدلال غيرُ تامٍّ عند العلَّامة القوشجي كما صرَّح به في مبحث النفس من «شرح التجريد»[2]. فما ذُكِر - على تقدير تمامه - ليس بحجَّةٍ عليه.

---

(١) حاصل كلام الشارح الفاضل إلى هنا أن كلام العلامة القوشجي غير صحيحٍ، لأنَّه يلزم على رأيه القولُ بجوهرية الصور العرضية في الذهن.
وبعضهم علَّل عدمَ صحَّة قول العلامة القوشجي بأنَّ استدلالهم في مبحث بساطة النفس يدل على أن الحصول هو الحلول، وظاهرٌ أن الحلول هو القيام. فلا يصحُّ تفريق العلامة القوشجي بين الحصول والقيام.
فبيَّن الشارح الفاضل بقوله: «وما قيل إنهم استدلوا ..... ففيه أنَّ هذا الاستدلال إلخ» أنَّ تعليلهم لا يصحُّ.

(٢) انظر: شرح التجريد (ص : ٢١٢)

[جواب المير زاهد الهروي]

وقال بعض المدقِّقين[1]: «العلمُ حالةٌ إدراكيَّةٌ تتحقَّق عند حصول الشيء في الذِّهن؛ وذلك لأنَّه إذا حصل شيءٌ في الذِّهن يحصل له وصفٌ، ويُحمَل ذلك الوصفُ عليه، فيُقال له «صورة علمية». وهذا المحمولُ ليس نفسَ الموضوع، وإلا لكان محمولاً عليه حالَ كونه في الخارج، ضرورةَ أنَّ الذات والذاتيَّ لا يختلفان باختلاف الوجود. فهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على الإنسان. فالعَرَضي من مقولة الكيف، سواء كان معروضُه من هذه المقولة أو من مقولةٍ أخرى». هذا كلامه.

ولا يخفى ما فيه، لأنَّ الحالة الإدراكيَّة إمَّا قائمة بالصُّورة، فيلزم كونُها عالمةً، لأنَّ العالم ما قام به العلم؛ أو قائمةً بالنفس فلا تكون عَرَضيَّتُه للصورة.

لا يقال: الصُّورة والحالَةُ حالَّتان في محلٍّ واحدٍ. وحلولُ الشيئين في ثالثٍ يستلزم الحملَ بينهما، كالضَّاحك والمتعجِّب الحالَّين في الإنسان.

لأنَّا نقول: لو صحَّ ما ذكر، لزم حملُ الحالَة على سائر صفات النفس أيضاً؛ ويصح حمْلُ التعجُّب على الضحك. والمتعجِّب غيرُ محمولٍ على مفهوم الضاحك، بل على أفراده. والحالُّ مع المتعجِّب في ثالثٍ هو مفهومُ الضاحك. على أنَّ حلول الصُّورة والحالَة في محلٍّ واحدٍ ليس كُليّاً، فكيف يُجعَل حلولهما في ثالثٍ مناطَ الحمل بينهما.

---

(١) هو الفاضل المير زاهد الهروي في حاشيته على الحاشية الجلالية على التهذيب (ص: ٨١ ـ ٨٢).

[تحقيق المقام]

وتحقيقُ المقام أنَّ العلم صفةٌ نفسانيَّةٌ منضمَّةٌ إلى العالِمِ كالشجاعة والسخاوة وغيرهما؛ إذ لو كان صفةً انتزاعيَّةً فلا تكون منشأً للانكشاف إلا بمعنى أنَّ منشأ انتزاعِها منشؤٌ للانكشاف. والمنشأ لا يخلو:

١. إمَّا أن يكون هي الصُّورة الحاصلة، فيلزم أن يكون العلمُ عبارة عن الصُّورة الحاصلة، وقد وضح بطلانه.

٢. وإمَّا أن يكون صفةً انضماميَّةً أخرى، فيكون العلم عبارةً عن تلك الصفة الانضامية.

وتلك الصفةُ مغايرةٌ للصورة تغايراً ذاتياً. وليست عبارةً عن الشَّبَح الحاصل في الذِّهن لكونها حقيقة واحدةً، بخلاف الشَّبَح فإنَّه ليس حقيقة واحدةً، بل شَبَحُ شيءٍ عبارةٌ عن مثاله الحاصل في الذهنِ المغائرِ له بحسب الحقيقة.

فما قال بعض الأعلام: «المراد بالشَّبَح الحالةُ الإدراكيَّةُ» لا يُدرَى محصَّلُه؛ إذ العلم صفةٌ ذاتُ إضافةٍ، فتحقُّقه يستدعي تحقُّقَ ما يُضاف هو إليه -أعني المعلوم-، وليس هو الموجود في الخارج، وإلا لانتفى العلمُ بانتفائه؛ مع أنَّه قد ينعدم المعلومُ مع بقاء العلم. فالمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن. لستُ أقول: الصُّورة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية كما هو المشهور، إذ لا وجود للصُّورة بهذا الاعتبار إلا في لحاظ العقل. فعلى تقدير كون الصورة المأخوذة

بهذا الاعتبار متعلَّق العلم يلزم انتفاءُ العلم إذا لم تُلاحَظ الصُّورة بخصوص تلك الملاحظة. وبطلانُه أظهر من أن يخفى على من له فهمٌ سليمٌ. فتأمَّل في هذا المقام فإنَّه من مداحض أقدام الأعلام.

* * *

[القول الثالث: الحاضر عند المدرك]

قوله: «وثالثها: الحاضر عند المدرك».

هذا تعريفٌ لفظيٌّ للإدراك، شاملٌ للحضوريِّ والحصوليِّ، ولجميع أنحائه من العلم بالوجه وبالكنه وبكنهه.

وتفصيلُه:

[وجه حصر العلم في الحضوري والحصولي بأقسامه]

١. أنَّ الحاضر عند المُدرِك إن كان نفسَ الشيء بلا توسُّط الصورة فهو العلم الحضوريُّ.

وهو عينُ المعلوم ذاتاً واعتباراً، لأنَّه إنَّما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم. والحاضر إنَّما هي نفسُ الذَّات، لا الذات المأخوذة مع الحيثيَّةِ أيَّةَ حيثيةٍ كانت، لأنَّها[1] إنَّما تحضر عند المُدرِك إذا لُوحظت مع تلك الحيثيَّة، فيكون العلم المتعلِّق بها حصوليّاً لا حضورياً.

---

(١) أي الذات المأخوذة مع الحيثية.

وأمّا القول بأنَّ الذات المأخوذة[1] مع الحيثية أمرٌ اعتباريٌّ، كما صدر عن بعض المدقِّقين[2] فغير ظاهرٍ[3].

وبالجملة المعلومُ في العلم الحضوريِّ نفس الذات. وهي العلم بلا تغايرٍ أصلاً. فالعاقل والمعقولُ والعقلُ في علم الشيء بنفسه واحدٌ محضٌ بحسب المصداق، وإن كانت مفاهيمها متغايرةً.

---

(١) في الطبعتين: «ذات المأخوذتين».

(٢) هو الفاضل غلام يحيى البهاري في حاشيته على شرح المير زاهد الهروي على الرسالة القطبية (ص: ١٠٢ مع شرح الشارح عبد الحق الخير آبادي) حيث قال: «الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن أمر اعتباري أمرٌ اعتباريٌّ».

(٣) إيضاح المقام أنَّ الحاضر في العلم الحضوريِّ هو الذات نفسها دون ملاحظة حيثيةٍ. وذلك أنَّ الذات المأخوذةَ مع الحيثية إنَّما تحضر إذا لُوحظت مع تلك الحيثية. فيكون العلم بها بحصول الصورة، ولا يكون حضورياً.
هذا هو الوجه الظاهر في أنَّ الحاضر في العلم الحضوري هو الذات دون حيثية من الحيثيات.
ولكن الفاضل غلام يحيى البهاريَّ في حاشيته على المير زاهد ذكر وجهاً آخر، خلاصتُه أنَّ الذات المأخودة مع الحيثية تكون أمراً اعتبارياً، فلا يكون موجوداً بوجودٍ أصليٍّ، فلا يكون اتِّصافُ النفس به اتِّصافاً انضمامياً، لاستدعاء الاتِّصاف الانضماميِّ وجودَ الحاشيتين.
وقد تقرَّر عندهم أنَّ المعلوم في العلم الحضوري إمَّا يكون عينَ العالِم، أو معلولَه، أو صفةً منضمَّةً إليه. ولما كان عدم كون الذات المأخوذة مع الحيثية عينَ الذات أو معلولَه واضحاً تعرَّض لانتفاء الوجه الثالث.

ويظهر من كلام المحقِّق الدوَّاني في «حاشيته القديمة» أنَّ بين مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه تغايراً بالاعتبار، كما في المعالِج والمعالَج[1].

وقد شنَّع عليه الناظرون تشنيعاً بليغاً. وقد فرغنا عن استقصاء هذا المبحث في «حواشينا على حواشي شرح الرسالة القطبية»[2].

٢. وإن كان الحاضرُ عنده صورة الشيء، فهو **العلم الحصولي**.

وحينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يكون الحاضرُ عنده صورةُ نفس الشيء، فهو العلم بكنه الشيء، أو يكون الحاضر ذاتيات ذلك الشيء بحيث تكون مرآةً لملاحظته، فهو علم الشيء بالكنه، أو يكون الحاضرُ وجهاً من وجوهه وعرضياً من عرضيَّاته، بأن يكون الالتفاتُ بالذات إلى ذلك الشيء، وبالعَرْض إلى وجهه الذي هو مرآةٌ لملاحظته، فهو علم الشيء بالوجه.

---

(١) ذكر الشارح الفاضل في حاشيته على شرح الرسالة القطبية (ص: ١٠٠ ـ ١٠٢) أنَّ هذا هو قول المحقِّق الطوسي في «شرح الإشارات» في الجواب عن إيرادين للإمام الرازي في شرحه الإشارات. والمحقِّق الدواني تابع للطوسي، على حد قول الشارح الفاضل. وجاء في الحواشي على حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب أنَّه تبعه الميرزاجان الباغنوي أيضاً. وذكر الفاضل المرجاني في حاشيته على المير زاهد الهروي على التهذيب (ص: ٢٤، طبعة قزان) أنَّه قول المحقِّق الشريف الجرجاني في حاشيته على الشرح القديم للتجريد. وأمَّا المحقِّق الدواني فلم يصرِّح به، وإنَّما يوهمه بعض كلامه، وهو عنه بريء. والله تعالى أعلم.

(٢) انظر: حاشية الشارح الفاضل على حاشية شرح الرسالة القطبية (ص: ١٠٠ ـ ١٠٢). والمشنِّع هو المير باقر الداماد في الأفق المبين. وقد نقل الشارح كلامَه في حاشيته هذه.

[لا فرق بين العلم بالكنه وبكنه الشيء]

والتحقيق أنّه لا فرق بين العلم بالكنه وبكنه الشيء في نحو الإدراك، حتى يُعدَّ قسماً على حدةٍ. والقول بأنّ الحاصل في العلم بالكنه ذاتياتُ الشيء بحيث تكون مرآةً لملاحظته من دون أن يحصل نفسُ الشيء سفسطةٌ، إذ يلزم على هذا أن لا يفيد الكسبُ علماً، بل الالتفاتَ والملاحظةَ فقط.

فالصَّواب أن يقال: العلم على نحوين: [١] الأوّل: العلم بالكنه، سواء حصل بعد حصول العلم بذاتيات الشيء، أو حصل بدونه. [٢] والثاني: العلم بالوجه.

[تربيع المير زاهد الهروي لأقسام العلم الحصولي، والرد عليه]

وبعض المدقّقين[١] قد ربّع القسمة وقال: «الصُّورة العلميَّةُ من الشيء قد تكون مرآةً لملاحظته. وهي تنقسم إلى التصوُّرِ بالكُنه والتصوُّرِ بالوجه. فإنَّ المرآة والمرئيَّ إن كانا متَّحدَين بالذَّات، ومتغايرَين بالاعتبار فالتصوُّرُ بالكُنه. وإن كانا بالعكس فالتصوُّر بالوجه.

وقد لا تكون مرآةً لملاحظته. وهي تنقسم إلى العلمِ بكُنه الشيءِ، والعلمِ بوجه الشيءِ. فإنْ تعلَّق العلم بالشيء من حيث هو فالعلمُ بكُنه الشيء. وإن تعلَّق بوجهٍ من وجوهه فالعلم بوجه الشيء».

---

(١) هو المير زاهد الهروي في حاشيته على حاشية الجلال الدواني على التهذيب (ص: ٨٨ ـ ٨٩).

وفيه ما أفاد بعض الأكابر[1] قُدِّس سرُّه بـ«أنَّ المقصود من الوجه في العلم بوجه الشيء [١] إمَّا ذو الوجه، فهو من قبيل علم الشيء بالوجه. [٢] أو هو الوجه، وحينئذٍ المعلومُ إمَّا الوجهُ فقط، فهو علم كنه الوجه، فهو من قبيل العلم بكنه الشيء، أو الوجهُ وذو الوجه كلاهما، وهو صريح البطلان، لأنَّ ذا الوجه ليس بحاصلٍ في هذا النحو من العلم، ولا هو ملتَفَتٌ إليه.

وكون الشيء معلوماً من دون أن يحصل ويُلتَفت إليه باطلٌ قطعاً؛ على أنَّ اعتبار العلم المتعلِّق بوجه الشيء من غير التفاتٍ إلى ذات الوجه من أقسام العلم بالشيء، وعدمَ اعتبارِ العلم المتعلِّق بالحدِّ من غير التفاتٍ إلى المحدود قسماً منه، مع أنَّه أحرى بالاعتبار، تحكُّمٌ بحتٌ، كما لا يخفى على المتفطِّن».

* * *

[القول الرابع: قبول النفس للصورة]

قوله: «ورابعها: قبول النفس للصُّورة»

[العلم بمعنى قبول النفس للصورة ليس من مقولة الانفعال كما هو المشهور]

---

(١) هو العلامة الإمام كمال الدين بن محمد دولت الأنصاري السهالوي ثم الفتحپوری المتوفى سنة ١١٧٥ هـ، من أجل تلامذة الإمام الأجل العلامة نظام الدين بن قطب الدين السهالوي رحمهم الله. وكلامه منقول بالمعنى في حاشية العلامة اللَّكنوي على حاشية المير زاهد الهروي على الجلال (ص: ٨٩)

اعلم أنَّ المشهور أنَّ العلم بهذا المعنى من مقولة الانفعال.

ويرد عليه ما أفاد الأستاذ العلَّامة أبي قُدِّس سرُّه أنَّ مقولة الانفعال عبارةٌ عن التأثُّر التجدُّدي، أي قبول الأثر يسيراً يسيراً، ولذا قال الشيخ: «الأولى في تعبير مقولة الانفعال أن يقال: «مقولة أن ينفعل»، ليكون أدلَّ على التجدد»[1]. وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقَّق الشيخُ في «طبيعيات الشفاء»[2]. وقبول النفس للصورة ليس من هذا الباب.

ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ «القبول» بين مطلق الاتِّصاف بشيءٍ، وبين الاتِّصاف على سبيل التدريج.

ثمَّ العلم على هذا التفسير يكون معنىً اعتبارياً. وهو خلاف ما يشهد به الضَّرورةُ العقليَّةُ.

* * *

[القول الخامس: الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم]

قوله: «وخامسها: الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم».

هذا المذهب يُعزَى إلى جمهور المتكلِّمين[3]. وأُوردَ عليه بوجوه:

---

(١) انظر الفصل السادس (فصلٌ في باقي المقولات العشر) من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء (٢/ ٢٣٦). وكلام الشارح الفاضل اختصارٌ لكلام الشيخ وليس نقلاً لألفاظه.

(٢) انظر: الفصل الثاني (فصلٌ في نسبة الحركة إلى المقولات) من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشِّفاء ١/ ٩٣ ـ ٩٧.

(٣) انظر: شرح المواقف (٦/ ٢، مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ)، وشرح المقاصد (٢/ ٣٠٨، طبعة عبد الرحمن عميرة)

منها: أنَّ الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقةً. والإضافةُ أمرٌ انتزاعيٌّ، لا تصلح لكونها منشأ الانكشاف، إلا بمعنى أنَّ منشأ انتزاعِها منشؤٌ للانكشاف، إذ لا تحقُّق للانتزاعيَّات إلا بمناشئها. فمبدأ الانكشاف حقيقة منشؤُ انتزاعها.

ومنها: أنَّ حدوث الإضافة بين الشيئين الموجودين قبل[1] الإضافة من دون تجدُّد أمرٍ في أحد الجانبَين ممتنعٌ، إذ الإضافة ليست من الأمور المتأصِّلة الوجودِ، فلا بُدَّ في علمنا بالأشياء بعدَ ما لم نعلمها من حدوثِ أمرٍ فينا غيرِ الإضافة.

ولا يكفي أيضاً في علمنا بالأشياء المتعدِّدة بما هي متعدِّدةٌ أمرٌ واحدٌ، بل يجب أن يكون الأمرُ الذي به يقع لنا إضافةُ العالمية بالأشياء واحداً عند وحدة المعلوم، متعدِّداً عند تعدُّد المعلومات، متميِّزاً حسب تميُّزها، ضرورةَ أنَّ علمنا بزيدٍ غيرُ علمنا بعمروٍ، ولا يُغني أحدُ العلمَين عن الآخَر، فلكلِّ معلومٍ صورةٌ تطابقه.

وفيه نظر لا يخفى على المتأمِّل.

ومنها: أنَّ الإضافة لا تُعقَل إلا بين شيئين. والمعلومُ قد يكون معدوماً في الأعيان، فيلزم أن لا يتعلَّق به العلمُ.

ومنها: أنَّ العلم حيئنذٍ يكون عبارةً عن معدومٍ محضٍ، ولا شيءٍ بَحتٍ.

ومنها: أنَّ العلم لو كان إضافةً لتوقَّف على تحقُّق المنتسبَين، مع أنَّا نُدرك ما ليس بموجودٍ في الخارج، ولا بُدَّ له من وجودٍ، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

---

(١) «قبل» ظرفٌ لـ«الموجودين».

وأورد عليه بأنّا لا نُسلِّم أنَّ ذلك الشيء يجب أن يكون موجوداً في الذهن؛ لِمَ لا يجوز أن يكون صورةً قائمةً ببعض الأجرام العلوية والعقول العالية، وإذا التفت النفسُ إليها أو ارتفع الحجابُ بينها وبين النفس تعقَّلها.

وهذا مع كونه غيرَ نافع للمتكلِّمين ليس بشيء، فإنَّ القول بأنّا عالمون بالصُّورة القائمة بالأجرام العلوية أو العقول العالية سفسطةٌ.

وأمَّا القول بأنَّ هذا النحو من التحقُّق ليس كافياً، لأنّا نعلم بداهةً أنَّ علمنا بالأشياء المُدرَكة لنا لا يتغير، وإن فُرِض انتفاءُ الأجرام العلوية أو العقول العالية، ليس بشيءٍ، لأنّها مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقُّق الصُّور الخارجية والذهنية، فعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء علمنا قطعاً.

[مذهب المحققين من المتكلمين]

واعلم أنَّ المحقِّقين من المتكلِّمين ذهبوا إلى أنَّ العلم صفةٌ ذاتُ إضافةٍ[1]. ومناط انكشاف المعلوم تعلُّقُ هذه الصفة. وهذا بالحقيقة قولٌ بكون العلم عبارة عن الحالة الإدراكية. وقد عرفت أنّه الحقُّ.

لكن يلزم عليهم تعلُّق العلم بالمعدوم المحضِ، إذا كان المعلومُ معدوماً في الأعيان، لإنكارهم الوجودَ الذِّهنيَّ. والتزامُ هذا مُشكِلٌ جِدّاً.

(١) وهو مختار الإمام الرازي وقد نصَّ على أنه الحقُّ والمختار في المباحث المشرقية (١/ ٤٤٦، ٤٥٠، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي)، ومختار القاضي عضد الدين الإيجي كما صرَّح به السيد المحقق الشريف الجرجاني في شرح المواقف (٦/ ٢).

التصوُّر والتصديق

وهو ينقسم على قسمين: أحدُهما يُقال له «التَّصوُّرُ». وثانيهما يُعبَّر عنه بـ«التَّصديق».

أمّا التصوُّر فهو الإدراك الخالي عن الحُكم.

قوله: «وهو» أي العلم الذي هو المَقسِم، سواءٌ كان حصوليّاً، أو حادثاً منه(١). «ينقسم» انقساماً أوّليّاً حقيقيّاً «إلى قسمين» متباينَين بحسب الصِّدق، لا بحسب التحقُّق، ضرورةَ اجتماع التخييل والإذعان في القضية المُذعَنة.

* * *

قوله: «أحدهما يُقال له التصوُّر»

وهو علمٌ غيرُ الإذعان، يتعلَّق بكلِّ شيءٍ، إذ لا حَجْرَ فيه، فيتعلَّق بكُنه التصديق أيضاً، إذ هو حقيقةٌ إمكانيةٌ لا حجر في اكتناهها. ولا يلزم أن يكون متَّحداً معه. نعم يشكل الأمر على من قال باتِّحاد العلم والمعلوم، كما سيجيءُ بيانُه إن شاء الله تعالى.

[أقسام التصور]

ثمَّ التصوُّر لا يخلو إمّا أن يتعلَّق بالمفرد أو النسبة. والأوّل(٢) إن كان بالحسِّ الظّاهر فإحساسٌ، فهو إمّا بصرٌ أو شمٌّ أو ذوقٌ أو لمسٌ أو سمعٌ؛ وإلا

(١) أي من الحصوليّ.

(٢) أي المتعلِّق بالمفرد.

فإمَّا أن يتعلَّق بالصُّور المخزونة في الخيال فتخيُّلٌ، أو بالمعاني الجزئية فتوهُّمٌ، أو بالكليات فتعقُّلٌ. والثاني[1] إن كان من غيرِ تجويزِ أحد الجانبَين فتخييلٌ، وإن كان تردُّداً فيها فشكٌّ، وإن كان إدراكاً مرجوحاً فوهمٌ، وإن كان تكذيباً لها فإنكارٌ.

[تحقيق كلام السيد المحقق في التكذيب]

ويظهر من كلام السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع» أنَّ التكذيب بالنِّسبة الإيجابيةِ هو التصديقُ بالنِّسبة السلبيَّة[2].

وأورد عليه بأنَّ تكذيب النسبة الإيجابية عبارةٌ عن أن يحصل في الذِّهن أنَّها غيرُ مطابقة. وتصديقُ النِّسبة السلبية هو أن يحصل في الذِّهن أنَّ تلك النسبة واقعةٌ أو مطابقةٌ. إلا أن يقال: غَرضُه أن بين تصديق أحد النسبتين وتكذيب الآخر تلازماً.

---

(١) أي المتعلِّق بالنسبة.

(٢) انظر: حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٢٥، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧ هـ)

[التصور نوع إضافيٌّ]

وليُعلَم أنَّ التصوُّر نوعٌ إضافيٌّ تحتَه هذه الأنواع؛ فلا يرد ما قال الفاضل الخوانساري[1] في «حواشي الحاشية القديمة»: «إنَّ الشك والوهم والتخييل أنواعٌ متخالفةٌ، فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً، والتصديقَ نوعاً آخر».

ولا حاجة إلى ما اعتَذَر عنه بأنَّ اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق، فجُعِل نوعاً واحداً لاشتراكها في طريق الكسب، والتصديقُ نوعاً آخَرَ لعدم اشتراكه معها.

ولا إلى ما قال بعض المدقِّقين: «إنَّ المراد بكون التصديق نوعاً مخالفاً للتصور عدمُ اتحاده مع التصديق نوعاً»[2].

* * *

(١) هو الشيخ الفاضل الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، تلميذ الأمير أبي القاسم الفندرسكي، توفي بأصبهان سنة ١٠٩٨ هـ.
له حاشية على شرح الإشارات وحواشيه في الطبيعيات والإلهيات، مطبوع. وحاشية على الحاشية الجلالية على تصديقات شرح المطالع. لم تتم. ورسالة في التشكيك حسنة الفوائد. ورسالة مختصرة في الجبر والاختيار. وحاشية على قديمة الدواني وحواشيها مخطوطة، وهي من أحسن حواشيها.
انظر ترجمته في رياض العلماء وحياض الفضلاء للميرزا عبد الله الأفندي الأصبهاني (٢/ ٥٧ ـ ٦٠، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٣ هـ)

(٢) انظر: حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ١٠٦). وعبارته: «والمراد بالمغايرة الذاتية المغايرة النوعية».

قوله: «وثانيهما يُعبَّر عنه بالتصديق»

[أقسام التصديق]

التصديق لا يخلو إمَّا أن يكون مطابقاً للواقع أوْ لا، والأوَّل لا يخلو إمَّا أن يقبل الزَّوالَ فهو «التقليد»، وإلا فهو «اليقين». والثاني «الجهل المركَّب». وغيرُ الجازم «الظَّنُّ». وهو عبارة عن العِلم الرَّاجح لا المرجوح(١)، لأنَّه يتعلَّق بقضيةٍ واحدةٍ، والنسبة الواحدة يستحيل أن تكون راجحةً ومرجوحةً.

[التصديق كيفية إدراكية، وليس مما يلحق الإدراكَ]

واعلم أنَّ المصنِّف العلَّامة قُدِّس سرُّه جعل التصديقَ قسماً من العلم والإدراك، لا كما زعم البعضُ أنَّ التصديق كيفيَّةٌ غيرُ إدراكيةٍ تَلحَق عقيبَ الإدراك. واستدَّل عليه بوجهين:

الأوَّل: أنَّا إذا شَككنا في قضيةٍ، ثمَّ حصل لنا التصديقُ بها، لا يتغيَّر الالتفاتُ الأوَّلُ. فعُلِم أنَّه ليس بإدراكٍ.

والجواب: أنَّ النِّسبة حين كونها مشكوكةً أو مُذعَنةً معلومةٌ بنحوين من الإدراك: الأوَّل التخييل، والثاني الشَّكُّ أو الإذعان. والأوَّل لا يتبدَّل بتبدُّل الثَّاني. فهو باقٍ في حالَتَي الشَّكِّ والإذعانِ. وببقائه يبقى الالتفاتُ.

فإن قلت: يلزم على هذا أن يكون للنِّسبة الجزئيَّة صورتان متخالفتان بالنوع في الذِّهن. وهو محال، إذ الصُّورة متَّحدة مع ذي الصَّورة بالذَّات.

---

(١) في الطبعتين: «والمرجوح» بالواو العاطفة، وهو ظاهر الخطأ. فغيرناه إلى «لا المرجوح».

قلت: قد عرفتَ فيما سبق أنَّ العلم ليس عبارةً عن الصُّورة الحاصلة في الذهنِ المتَّحدةِ مع ذي الصورة.

الثاني: أنَّا كثيراً مَّا نُذعِن القضايا إثْرَ ما نشكُّ فيها، فلا يزيد على إدراكاتنا الحاصلةِ لنا حينَ الشَّك إدراكٌ آخَرُ حينَ الإذعان، بل حالةٌ أخرى يُعبَّر عنها بالتصديق.

وفيه أنَّه يزيد الإدراكُ التَّامُّ بالنِّسبة، ويزول الإدراكُ الترَدُّدي. نعم، لا يزيد صورةٌ أخرى.

فالحقُّ أنَّ التصديق كيفيَّةٌ إدراكيَّةٌ كالتصور. وقسمة العلم إلى التَّصوُّر والتصديقِ قسمةٌ حقيقيَّةٌ لا مجازية كما أشرنا إليه؛ بل التَّصديقُ أقوى أنحاءِ الانكشاف، والتصوُّر من أضعفها؛ فكيف يذهب وهمُ عاقلٍ إلى أنَّه ليس بعلمٍ وإدراكٍ؟!

على أنَّه قد صرَّح المحقِّقون أنَّ التصديق المنطقيَّ هو بعينه التصديق اللُّغوي(١). وأهلُ اللُّغة قاطبةً يُعبِّرون عن معنى الإذعان والقبولِ الذي هو المعنيُّ بالتصديق بالعِلم، حيث يقولون: «علمتُ زيداً قائماً». وظاهرٌ أنَّهم لا يريدون بالعلم المتعدِّي إلى المفعولَين إلا التصديق والإذعان.

---

(١) صرَّح به رئيس الصناعة العقلية الشيخ ابن سينا في دانشنامه علائي (ص: ٤٠، طبعة بنياد حكمت صدرا)، والعلامة قطب الدين الشيرازي في درة التاج (ص: ٢٩٤، طبعة انتشارات حكمت).

ثمَّ العِلم عند العقلاء أجلُّ الكمالات الباقية ببقاء النفس الناطقة. ولا شكَّ أنَّ التصديقات اليقينية أشرف من التصوُّرات. فإذا انحصر العلمُ في التصوُّر السَّاذَج، يلزم أن يكون غيرُ العلم أجلَّ منه في الكمالية. وهذا باطل قطعاً.

قد صرَّح الشيخُ في ابتداء الفصل الأوَّل من المقالة الأولى من الفنِّ الخامس[1] من «الشِّفاء» بكون التصديق علماً، وكونِه متفاوتاً بالشِّدَّة والضعف بحدوث الانكشاف التامِّ أو إمكان احتماله لنقيضه أو فعليته، كما يظهر بالمراجعة إليه[2].

وما قال في «الإشارات»: «الشيءُ قد يُعلَم تصوُّراً ساذَجاً، مثل علمنا بمعنى اسم المثلَّث. وقد يُعلَم تصوراً معه تصديقٌ مثل علْمنا أنَّ كلَّ مثلَّث فإنَّ زواياه الثَّلاث مساويةٌ لقائمتَين»[3]. فمعناه أنَّ من المعلومات ما يُعلَم تصوُّراً ساذَجاً، ومنها ما يُعلَم بعلمَين: التصوُّر والتصديق، وهي القضايا المصدَّقة.

وإن لم يتعرَّض الشَّيخُ لتقسيم العلم في «الإشارات». ولعلَّه إنَّما لم يتعرَّض لشهرة أنَّ العلم منقسمٌ إلى التصوُّر والتصديق، ومنحصرٌ فيهما. وغرضه فيها أنَّ المعلوم لا يتعلَّق به التصديقُ إلا مع التصوُّر. والتصور قد يتعلَّق به بدونه أيضاً.

ثمَّ إنَّه قال في «النَّجاة»: «كلُّ معرفةٍ وإدراكٍ فإمَّا تصوُّرٌ وإمَّا تصديقٌ»[4]. وهذا نصٌّ على كون التصديق علماً.

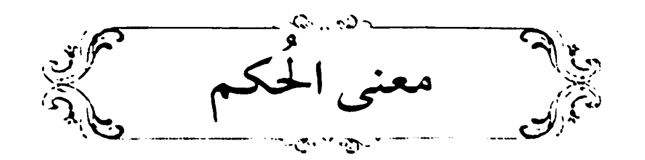
---

(١) هو فن البرهان.

(٢) انظر: منطق الشفاء (٥/ ٥١). ونصُّه: «لمَّا كان العلمُ المكتسَب بالفكرة، والحاصلُ بغير اكتسابٍ فكريٍّ قسمَين: أحدُهما التصديق، والآخَر التصوُّر، ... وكان كما أنَّ التصديق على مراتب» ثم ذكر مراتب التصديق وأقسامه.

(٣) الإشارات مع شرح المحقق الطوسي (١/ ٢٣).

(٤) النَّجاة (ص: ٢٠).



معنى الحُكم

والمرادُ بـ«الحُكم» نسبةُ أمرٍ إلى أمرٍ آخَر إيجاباً أو سلباً. وإن شئت قلتَ: إيقاعاً أو انتزاعاً.

وقد يُفسَّر الحُكمُ بوقوع النِّسبة أوْ لا وُقوعها.

كما إذا تصوَّرتَ زيداً وحدَه، أو قائماً وحدَه، من دون أنْ تُثبِت القيامَ لزيدٍ أو تسلبه عنه.

قوله: «إيقاعاً وانتزاعاً»

[لفظ الإيجاب والإيقاع و... تعابير عن كيف، لا فعلٍ]

اعلم أنَّ لفظ الإيجاب والسَّلب، والإيقاع والانتزاع، والإسناد، كلُّ واحدٍ منها قد يُطلَقُ على النِّسبة التَّامَّةِ، حمليَّةً كانت أو شرطيَّةً، اتصاليةً أو انفصاليَّةً. وقد يُطلَق على إدراك تلك النِّسبة على وجه الإذعان.

ولَمَّا كان هذه الألفاظُ موهمةً بحسَب اللُّغة أنَّ للنفس بعدَ تصوُّر النِّسبة فعلاً صادراً عنها، زعم أكثرُ المتأخِّرين أنَّ الحُكم فِعلٌ من أفعال النفس[1].

---

(١) هذا قول السيِّد المحقِّق الشريف الجرجانيّ، فالمُوهِم إذنْ أمرٌ لفظيٌّ. وخالفه الفاضل السيالكوتي في حاشيته عليه (شروح الشمسية ١/ ٧١)، وقال: «لكنَّ التَّحقيقَ عندي أنَّ القول بفعليَّة الحُكم الذي ذهب إليه الإمامُ ومن تابعه مبناه أمرٌ معنويٌّ، وهو أنَّ الإيمان مكلَّفٌ به، ومعناه التَّصديقُ بما جاء به النبيُّ ﷺ، والمكلَّف به لا بُدَّ أن يكون فعلاً اختياريّاً، فالتصديق لا بُدَّ أن يكون فعلاً اختياريّاً».

والحـــقُّ مــا قــال شــارح المطالــع: «إنَّ الحكــمَ وإيقــاعَ النِّــسـبة والإسـناد، كلَّهـا عبـاراتٌ وألفـاظٌ. **والتَّحقيـق** أنَّـه ليـس للنفـس ههنـا تأثـيرٌ وفعـلٌ، بـل إذعـانٌ وقبـولٌ للنِّـسبة. وهــو إدراك أنَّ النسـبة واقعــةٌ أو ليسـت بواقعــةٍ. فهــو مــن مقولـة الكيـف؛ كيـف لا، وقـد ثبـت في الحكمـة أنَّ الأفـكارَ ليسـت مُوجِـدةً للنتائـج، بـل هـي مُعِـدَّاتٌ للنَّفـس لقبـول صُوَرهـا العقليَّـة عـن واهـب الصُّـوَر. ولـولا أنَّ الحُكـم صـورةٌ إدراكيَّـةٌ لمـا صـحَّ ذلـك»[1].

* * *

قوله: «وقد يُفسَّر الحُكمُ بوقوع النِّسبة أوْ لا وقوعِها»

[تفسير الحكم بوقوع النسبة للمتأخرين]

ظاهـرُ هـذا التَّفسـيرِ لا يصـحُّ إلا عـلى رأي المتأخِّريـن، ضرورة أنَّ وقـوع النِّسبة يُغايـر النسـبةَ نفسَـها. وهـم قـد قالـوا بالنِّسـبة التقييديَّـة التـي هـو مَـورِدُ الوقـوع واللاوقـوع، وسـمَّوها «النِّسـبةَ بـينَ بـينَ». وسـيجيء تقريـرُ مذهبهـم مـع مـا فيـه إن شـاء الله تعـالى.

---

(١) شرح المطالع (١/ ٣١، تحقيق أبي القاسم الرحماني)

[تأويل مذهب المتأخرين بحيث لا يختلف عن مذهب المتقدمين إلا بالاعتبار]

ويمكن أن يُراد بوقوع النِّسبة نفسُ الوقوع الذي هي النِّسبة التامَّة الخبريَّة. ثمَّ إنَّ النِّسبة التَّامَّة الخبريَّة من حيث إنَّها متحقِّقةٌ بين الطَّرفين مع قطع النَّظر عن حصولها في الذِّهن تُسمَّى بـ«الوقوع واللاوقوع»، ومن حيث إنَّها حاصلةٌ في الذِّهن تُسمَّى بـ«الإيقاع والانتزاع». فالتغاير بينهما اعتباريٌّ، كما نصَّ عليه العلَّامة التفتازانيُّ في بعض كتبه.

التصديق عند الحكماء والإمام

أمَّا التصديق فهو - على قول الحكماء - عبارةٌ عن الحُكم المقارِنِ للتَّصوُّرات. فالتَّصوُّرات الثَّلاثة شرطٌ لوجود التَّصديق. ومِن ثَمَّ لا يُوجَد تصديقٌ بلا تصورٍ.

والإمام الرازيُّ يقول: «إنَّه عبارةٌ عن مجموع الحُكم وتصوُّراتِ الأطراف».

فإذا قلتَ: «زيدٌ قائمٌ»، وأذعنتَ بقيام زيدٍ، يحصُل لك علومٌ ثلاثةٌ: [١] أحدها: علمُ «زيدٍ». [٢] ثانيها: إدراكُ معنى «قائم». [٣] وثالثها: عِلْمُ المعنى الرَّابط الذي يُعبَّر عنه في الفارسية بـ«هَسْتْ» في الإيجاب، و «نِيْسْت» في السَّلب، و «هِيْ» و«نِهين» في الهندية. ويُقال لهذا المعنى «الحكمُ» تارةً، و«النِّسبةُ الحُكْميةُ» أخرى.

فإذا أتقنتَ ما علَّمناك، فاعلم أنَّ الحكيم يزعُم أنَّ التصديق ليس إلا إدراكُ المعنى الرَّابطيِّ. والإمام يزعُم أنَّ التصديق مجموع الإدراكات الثَّلاثة، أعني تصوُّرَ المحكوم عليه، وتصوُّرَ المحكوم به، وإدراكَ النِّسبة الحكمية المسمَّى بالحُكم.

قوله: «وأمَّا التصديق فهو على قول الحكماء عبارةٌ عن الحكم المقارِن للتصوُّرات»

[التحقيق هو مذهب الحكماء]

هـذا هـو التَّحقيـقُ الحقيـقُ بالقَبـول، لأنَّـه لا ريـبَ أنَّ التصديـق حقيقـةٌ واقعيَّـةٌ محصَّلـةٌ، وليـس مـن الحقائـق الاعتباريَّـة. فهـو ليـس إلا شـيئاً واحـداً، لا مجمـوع أشـياء. والمجمـوع المركَّـب مـن التصـوُّرات الثَّلاثـةِ أو الأربعـةِ لا شـكَّ في كونـه أمـراً اعتباريّـاً، إذ هـذه التصـوُّرات ليسـت بعضُهـا محتاجـاً إلى بعـضٍ، حتـى يكـون التصديـقُ مركَّبـاً منهـا تركيبـاً خارجيـاً حقيقيـاً؛ ولا بعضُهـا متَّحـدٌ مـع بعـضٍ حتـى يكـون التصديـقُ مركَّبـاً تركيبـاً ذهنيـاً.

[معنى كون مركَّبٍ اعتبارياً]

ومـا قـال بعـض الأعـلام: «إنَّ جميـع أجـزاء التصديـق موجـودةٌ، فـلا وجـه لكونـه مـن الاعتباريـات»، ففيـه نظـرٌ، لأنَّ كـون المركَّـب اعتباريـاً لا يتوقَّـف عـلى كـون أجزائـه اعتباريـةً، بـل المركَّـب الاعتبـاريُّ عبـارةٌ عـمَّا لا يكـون بـين أجزائـه احتيـاجٌ، وإن كان كلُّ جـزءٍ منهـا موجـوداً في الخـارج، إذ لا تكون وحدتُـه حقيقيَّةً، بـل بمجـرَّد اعتبـار العقـل، كالعسـكر مـن الأفـراد، والعشـرة مـن الآحـاد.

وعـلى مـا ذكـره هـذا البعـضُ يلـزم أن يكـون الحجـرُ الموضـوعُ بجنـب الإنسـان مركَّبـا حقيقيـاً، لكـون [كلِّ] (١) جـزءٍ منـه موجـوداً في الخـارج. فتأمَّـل ولا تَـزَلْ.

---

(١) ساقط عن كلتا الطبعتين، ولا بدَّ منه كما لا يخفى.

[كلام السيد المحقق في تأييد مذهب الحكماء]

قال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه: «تقسيم العلم إلى هذين القسمَين إنَّما هو لامتياز كلٍّ واحدٍ منهما عن الآخَر بطريقٍ خاصٍّ يُستحصَل به. ثمَّ إنَّ الإدراك المسمَّى بالحُكم ينفرد بطريقٍ خاصٍّ يُوصِل إليه، وهو الحجَّة المنقسمةُ إلى أقسامها. وما عدا هذا الإدراك له طريقٌ واحدٌ يُوصِل إليه، وهو القول الشَّارح.

فتصوُّر المحكوم عليه وتصوُّر المحكوم به وتصوُّر النِّسبة الحُكمية يُشارك سائرَ التصورات في الاستحصال بالقول الشَّارح، فلا فائدةَ في ضمِّها إلى الحُكمِ، وجَعلِ المجموعِ قسماً واحداً من العلم المسمَّى بالتصديق، لأنَّ هذا المجموع ليس له طريقٌ خاصٌّ.

فمَن لاحظ مقصود الفنِّ - أعني بيان الطرق الموصلة إلى العلم - لم يلتبس عليه أنَّ الواجب تقسيمه بملاحظة الامتياز في الطرق. فيكون الحكمُ أحدَ قسمَيه المسمَّى بالتصديق. لكنَّه مشروطٌ في وجوده إلى ضمِّ أمورٍ متعدِّدة من أفراد القِسم الآخَر»[1] كما قال[2]: «فالتصوُّرات الثلاثة إلخ».

[التصديق يغاير التصور بالذات]

واعلم أنَّ التصديق - على هذا التقدير - نوعٌ من العلم مباينٌ للتصور بالذَّات، لا بحسَب المتعلَّق فقط كما زعم المتأخِّرون.

---

(١) حاشية السيد على شرح الشمسية (ضمن مجموعة شروح الشمسية) ١/ ٧٢ - ٧٣.

(٢) أي الماتن، حيث قال: «فالتصورات الثلاثة شرط لوجود التصديق».

١. أمَّا أوَّلاً فلأنَّ لوازم التصوُّر والتصديق مختلفةٌ. واختلافُ اللَّوازم يدلُّ على اختلاف الملزومات.

والقولُ بأنه يجوز أن يكون اللَّوازمُ لوازمَ الصِّنفِ أو الوجودِ لا يخلو عن التحكُّم.

وما قيل: إنَّ اللوازم معلولةٌ للملزومات. واختلافُ المعلولِ يستلزم اختلافَ العلَّة، لامتناع صدور الكثير عن الواحد؛ ففيه أنَّه يكفي لصدور الكثير كثرةُ الجهاتِ والحيثياتِ. فغاية ما يلزم من اختلاف اللَّوازم اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار، وهذا غيرُ مُجدٍ، إذ المقصود إثبات التغاير النوعي.

٢. وأمَّا ثانياً فلأنَّ التصديق ينقسم إلى الشديد والضعيف. وهما مختلفان نوعاً. وإذا كان أقسام التصديق مختلفةً، فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الأَولى.

والمتأخِّرون لَمَّا قالوا بتغايرهما بحسب المتعلَّق، واتِّحادِهما بحسَب الماهيَّة والحقيقة، أُورِدَ عليهم أنَّ اختلاف المتعلَّق يُوجِب اختلافَ اللَّوازم، واختلاف اللَّوازم يدلُّ على اختلاف الملزومات؛ وبأنَّ اتِّحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم.

وفيه أنَّ اتِّحاد العلم كما يُوجب اتِّحادَ المعلوم، كذلك اتِّحادُ المعلوم يُوجِب اتِّحادَ العلم أيضاً.

والحقُّ أنَّ هذه المفاسد إنما تلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم.

[إشكالٌ مشهورٌ على مذهب الحكماء]

ثم إنَّ ههنا **إشكالاً مشهوراً**، تقريرُه: أنَّ التصور قد يتعلَّق بالتصديق. وقد تقرَّر عندهم أنَّ العلم عين المعلوم، إنَّما التغاير بينهما بالاعتبار. فيلزم اتحادُ التصوُّر والتصديق بالذات. والمفروض أنَّهما نوعان متباينان.

وقد يُقرَّر بأنَّه إذا تعلَّق التصوُّر والتصديقُ معاً بشيءٍ واحدٍ يلزَمُ اتحادُهما نوعاً، وإلا يلزم كونُ الشَّيء الواحد نوعَين مختلفَين.

وأجيب عنه بوجوه:

منها: أنَّ تعلُّق التصوُّر بكلِّ شيءٍ لا يستلزم تعلُّقَه بكلِّ وجهٍ. فيجوز أن يكونَ تعلُّق التصوُّر بكُنه التصديق مُحالاً.

وهذا ليس بشيءٍ، لما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ منع إمكان تصوُّر حقيقةٍ إمكانيةٍ مكابَرةٌ محضةٌ.

وما قيل[1]: حاصل الإشكال لزوم صدق شرطيَّتَين متنافيتَين. ولا يجب في صدق شرطيةٍ صدقُ المقدَّم.

(١) هذا القول إيرادٌ على الجواب الذي ذكره بقوله: «تعلُّق التصديق بكلِّ شيءٍ لا يستلزم تعلُّقَه بكلِّ وجهٍ». وحاصله أنَّ حاصل الإشكال صدقُ شرطيَّتين متنافيتين، وهما «إذا تعلَّق التصور بكُنه التصديق يلزم الاتِّحادُ بينهما لاتِّحاد العلم والمعلوم» و «إذا تعلَّق التصور بكُنه التصديق يلزم التغايرُ بينهما لأجل الاختلاف النوعيِّ بين التصور والتصديق».

فإن قلت: المقدَّم في هاتين الشرطيَّتين ـ وهو تعلّق التصور بكُنه التصديق ـ محالٌ. قلنا: صدقُ المقدَّم غيرُ لازمٍ لصدق الشرطية، فقد يكذب المقدَّم مع صدق الشرطية.

ففيـه أنَّ تنـافي تاليهـما[1] مسـلَّمٌ، لكنَّـه لا يسـتلزم تنافيهـما. ألا تـرى أنَّهـم جـوَّزوا اسـتلزامَ المقـدِّم المُحـالِ للنقيضَـين. فيجـوز أن يكـون تعلُّـقُ التصـوُّر بالتصديـق مُحـالاً. والمحـال جـاز أن يسـتلزم مُحـالاً آخَـرَ، فتأمَّـل.

ومنها: أنَّ اتِّحاد العلم والمعلوم مخصوصٌ بالعلم التصوري.

وفيـه أنَّـه لمَّـا جـوّز انكشـاف المبايـن بالمبايـن في نحـوٍ مـن العلـم، فعـدم تجويـزِه في النحـو الآخَـر تحكُّـمٌ.

قـال بعـض المحصِّلـين: لـو كان التصـوُّر والتصديـق عندهـم نفسَ العلـم بمعنـى الصُّـورة الحاصلـة مـن الـشيء عنـد العقـل، الـذي هـو متَّحـدٌ مـع المعلوم، لـورد الإشـكالُ؛ لكنَّهـم جعلـوا إيَّاهمـا نوعَـين مـن العلـم. ولا يلـزم مـن اتِّحـاد الجنـس مـع الـشيء اتِّحـادُ أنواعـه معـه، لاشـتمالها عـلى فصـولٍ زائـدةٍ.

والجنـسُ وإن وجـب حملُـه عـلى الفصـل، لكنَّـه يكـون عرضـاً عامّـاً لـه، فـلا يلـزم مـن اتِّحـادِه اتحـادُه.

وأنـت تعلـم أنَّ اتِّحـاد العلـم مـع المعلـوم لا يمكـن إلا بـأن يتعلَّـق بـه تعلُّقـاً وقوعيـاً. ولا يمكـن تعلُّقـه بالمعلـوم إلا بتعلُّـق أحـدِ نوعَيـه بـه. وتعلُّـقُ أحـدِ نوعَيـه ـ أعنـي التصـور مثـلاً ـ بالمعلـوم مسـتلزِمٌ لاتِّحـاد ذلـك النـوع مـع النـوع الآخَـر، عـلى تقديـر كونـه معلومـاً.

---

(١) همـا «يلـزم الاتحّـادُ بـين التصـور والتصديـق» و «يلـزم التغايـرُ بـين التصـور والتصديـق» وهمـا متنافيـان.

ولكـن تنـافي التاليـين لا يسـتلزم تنـافي الشرطيَّتَـين. ودليلـه أنَّ المحـال يجـوز أن يسـتلزم مُحـالاً آخَـرَ.

على أنَّه إمَّا أن يُمكن تصوُّر التَّصديق أو المصدَّق به أوْ لا يمكن. والثاني باطلٌ بالبداهة الغير المكذوبة، وإلا يبطل قولُهم: «التصوُّر لا حَجْرَ فيه، فيتعلَّق بكلِّ شيءٍ». وعلى الأوَّل لا يخلو إمَّا أن يكون التصوُّر المتعلِّق بالتصديق مثلاً علماً أوْ لا يكون. والثاني باطلٌ بالبداهة. وعلى الأوَّل يلزم اتِّحادُ العلم الذي هو التصوُّر مع التصديق أو المصدَّق به، فيلزم الإشكالُ.

وأمَّا قوله[1]: «ولا يلزم من اتِّحاد الجنس إلخ» فلا يخفى سخافتُه، لأنَّ الجنس الذي فيه الكلام ههنا ـ أعني العلم ـ اتحادُه مع المعلوم مستلزِمٌ لاتِّحاد أحدِ نوعَيه معه قطعاً، فيلزم اتِّحاد أحد نوعيه مع النَّوع الآخَر، كما عرفتَ آنفاً.

وقوله: «والجنس وإن وجب حمله إلخ» في غاية السُّقوط، لأنَّه إنَّما يتمُّ لو كان الجنسُ متَّحداً مع الشيء مع قطع النَّظر عن تحقُّقه في ضمن النوع، وأمَّا لو كان متَّحداً معه بعد تحصُّله بالفصل، فيلزم من اتِّحاده اتِّحادُه، كما لا يخفى على من له درايةٌ سليمةٌ.

* * *

قوله: «والإمام الرازي يقول إلخ»

---

(١) أي قول بعض المحصِّلين.

[اضطراب كلام الماتن في بيان مذهب الإمام، وتوجيهه]

ظاهـرُه مبنـيٌّ عـلى تربيـع أجـزاء القضيـة، ومـا قـال بُعَيـد هـذا: «والإمـام الـرازيُّ يزعـم إلـخ» مبنـيٌّ عـلى تثليـث أجزائهـا. ويمكـن أن يقـال: المـراد بتصـوُّرات الأطـراف تصـوُّر الطرفـين ـ أعنـي تصـور المحكـوم عليـه وتصـور المحكـوم بـه ـ كـما يـدل عليـه قولـه: «فـإذا قلـت إلـخ».

وبالجملـةِ التصديـقُ عنـد الإمـام مجمـوعُ تصـوُّرات أجـزاء القضيـة كـما يُفهَـم مـن كلامـه في «الملخَّص»[1]. فعـلى تقديـرِ تثليثِهـا مجمـوعُ تصـوُّرِ المحكـوم عليـه وبـه والحكـم، وعـلى تقديـر تربيعهـا مجمـوعُ تصـوُّرِ المحكـوم عليـه وبـه والنسـبة الحكميـة والحكـم.

[التصور المعتبر في التصديق هو التصور الساذج]

واعلـم أنَّـه يظهر مـن قولـه: «وتصـوُّرات الأطـراف» أنَّ المعتبَر في التصديق جـزءً عنـد الإمـام هـو التصـوُّر السَّـاذَج المقابِـل للتصديـق، إذ تصـوُّرات الأطراف تصـوُّراتٌ سـاذَجةٌ مقابِلـةٌ لـه، لا كـما زعـم العلَّامـة الشِّـيرازيُّ في «شرح حكمـة

---

(١) قـال فيـه (ص: ٧، تحقيـق احـد فرامـز قراملكـي وآدينـه أصغـري نـژاد، تهـران، دانـش گـاه امـام صـادق): «إن تصوراً إذا حُكـم عليـه بنفـيٍ أو إثبـاتٍ كان المجمـوع تصديقـاً. وفـرقٌ مـا بينهـما كـما بـين البسـيط والمركَّـب. وكلُّ تصديـقٍ ففيـه ثـلاثُ تصـوُّراتٍ».

الإشراق»[1] تبعاً لشارح «التَّلويحات»[2] أنَّ المعتبَر في التصديق شطراً أو شرطاً هو التصوُّر المطلق المرادِف للعلم، لئلَّا يلزم تقوُّم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به؛ إذ ليس شيءٌ من تصورات الأطراف إدراكاً مطلقاً، بل كلٌّ منها إدراكٌ مخصوصٌ في نفسه، وإلا لصدق على باقي التصوُّرات أيضاً.

وأيضاً التصوُّر - على تقدير كونه جزءً للتصديق - جزءٌ خارجيٌّ له؛ فلا يُمكِنُ أن يكونَ المطلقُ بما هو كذلك جزءً منه، ويكونَ[3] تخصيصُه بانضمام الحكمِ كتخصيص الحيوان بالنَّاطق. فالتصديق على تقدير تركُّبه من التصورات مركَّبٌ خارجيٌّ. والتصوُّرات الثلاثة أو الأربعة أجزاءٌ خارجيةٌ له. وهي متباينةٌ ومبائنةٌ للكلِّ، كأجزاء السرير، فإنَّ كلَّ واحدٍ من قِطَع الخشب ليس بسريرٍ. ولا يلزم منه تقوُّم الشيء بنقيضه.

---

(١) انظر: شرح حكمة الإشراق للقطب الشيرازي (١/ ٦٤، طبعة بنياد حكمت صدرا) حيث قال: «التصوُّرُ هو حصول صورة الشَّيء في العقل. والتَّصديقُ يستدعي تصوُّراً هكذا».
ثم قال (١/ ٦٨): «فالتصوُّرُ هو حصول صورة الشَّيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم.
لستُ أقول: «مع التجرُّد عن الحكم» كما قال جماعة من المتأخرين ...»

(٢) هو ابن كمُّونة عزّ الدولة سعد بن منصور المتوفَّ سنة ٦٨٣ هـ حيث قال في «شرح التَّلويحات اللَّوحيَّة والعرشيَّة» (١/ ١٠، طبعة ميراث مكتوب، الثانية، ١٣٩١ الهجرية الشمسية): «فالتصوُّر هو حصول صورة الشيء في العقلِ، غيرَ مقيَّدٍ باقتران الحكم أو لا اقترانِه، إذ لو قُيِّد بعدم اقتران الحكم، كما اعتبرَ ذلك جماعةٌ من المتأخرين حيث قالوا: «إنَّ الأمر الحاصل في العقل إن لم يكن معه حكمٌ فهو التصوُّرُ، وإن كان معه حكمٌ فهو التصديقُ»، لما تأتَّى اشتراطُ التَّصديق بالتصوُّر، .....
فثبت أنَّ مقارنة الحكم أوْ لا مقارنته لذلك الحصول ممَّا لا يلائم مذهبَ القوم».

(٣) عطفٌ على قوله: «ويكون المطلق»، أي فلا يمكن أن يكونَ تخصيصه ... إلخ.

وأمّا عدم الحكم فهو صفةٌ عارضةٌ للتصوُّر السَّاذَج، خارجةٌ عنه كما صرَّح به السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه[1]. والمعتبر في التصديق ذاتُه، فهو ليس بمعتبر إلا في مفهومه. ومفهومُه ليس بمعتبَرٍ في التصديق، إذ كم من مصدِّقٍ لا يعرف مفهوم التصوُّر. فمفهومه ليس بمعتبرٍ في مفهومه، ولا في مصداقه، بل مصداقه معتبرٌ فيما صدق عليه التصديقُ بالجزئيَّة أو الشرطية. ولو لم يجز أن يكون ما يصدق عليه أحد المتقابلَين جزءً للمقابِل الآخَر لامتنع أن يكون الشيءُ جزءً لغيره.

[كلام ملا صدرا في تحقيق ماهية التصور والتصديق]

قال الصَّدر[2] الشيرازي في «حواشي شرح حكمة الإشراق»: «إنَّ التصور والتصديق من الأمور الذهنية. وكلُّ ما اعتُبر فيها من المحصِّلات الفصليَّة لها. ويجوز تحصُّلها من الأمور العدمية. فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق. وقيدُ «عدم الحكم» و«الحكم» بمنزلة فصلِها. والنوع البسيط إذا كان مقوِّماً لشيءٍ مبايِنٍ أو شرطاً له كان بتمامه كذلك، ولا يجوز أخذ جنسه بدون فصله في تقويمه أو شرطه. وليس فصل الشيء كالصِّفةِ العارضةِ له الخارجةِ عن ذاته»[3].

وأنت تعلم ما فيه من الوهن والسخافة.

---

(١) في حاشيته على شرح الشمسية (١/ ٨٨ ـ ٩١)

(٢) قول ملا صدرا هذا ردٌّ لقول السيد المحقِّق. وسيأتي ردُّ الشارح الفاضل على ملا صدرا.

(٣) تعليقات ملا صدرا على شرح حكمة الإشراق (ضمن شرح حكمة الإشراق طبعة بنياد حكمت صدرا) ٢/ ٢١ ـ ٢٢.

أمَّا **أوّلاً** فلأنَّ قوله: «التصور والتصديق إلخ» صريحٌ في أنَّ التصور والتصديق من الأمور الاعتبارية التي تَحصُّلُها بمحض الاعتبار، وإلا لا معنى لكون كل ما اعتُبِر فيها من المحصِّلات الفصلية لها، ولا لتحصلها من الأمور العدمية؛ إذ الحقائق المتأصِّلة الواقعية لا يمكن أن تتحصَّل وتتقوَّم من الأمور العدمية، أمَّا على تقدير وجود الكليِّ الطبيعيِّ في الخارج فظاهرٌ، وأمَّا على تقدير كونه غيرَ موجود فيه فلأنَّ الأمر العدمي إنَّما يثبت للشيء بالقياس إلى ملكته، وكل ما يثبت للشيء بالقياس إلى غيره لا يكون ذاتياً.

وأيضاً الأمر العدميُّ لا يمكن أن يكون مُنتزَعاً عن نفس الذات، إذ لا شكَّ أنَّ لملاحظة المَلَكة مدخلاً في انتزاعه.

وأمَّا **ثانياً** فلأنَّ كون عدم الحكم فصلاً للتصور الساذَج يستلزم كونه أمراً عدمياً، إذ[1] مصداق الفصل نفس ماهية النوع، بل عدم الحكم تعبيرٌ عن الفصل. وكثيراً مَّا يعبِّرون عن الفصول الحقيقية بالأمور العدمية، فتحقق أنَّ عدم الحكم ليس ذاتياً للتصور الساذَج. وإذا لم يكن ذاتياً فلا إشكال، إذ عارض الجزء أو الشرط لا يكون جزءً أو شرطاً.

وأمَّا **ثالثاً** فلأنَّ النوع البسيط لا يمكن أن يكون جزءً ذهنياً لشيء أصلاً[2]، بل إنَّما يكون جزءً خارجياً له. فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبارُ عدم الحكم فيه، ضرورةَ أنَّ جنس الجزء الخارجيِّ ـ وكذا فصله ـ لا يجب أن يكون معتبراً في الكل. فلا يلزم ما ألزم. ولعلَّ لكلامه وجهاً لستُ أحصِّلُه.

* * *

(١) في الطبعتين: «أو» وغيرَّناها لما ترى ليستقيم المعنى.

(٢) لأنَّه على تقدير كونه جزءً لشيء يكون جنساً فلا يبقى نوعاً. فتنبَّه.

قوله: «وقد يقال لهذا المعنى الرابطيِّ «الحكمُ» تارةً»

[الفرق بين الحكم والنسبة الحكمية]

اعلم أنَّ النسبة التامَّة الخبريَّة رابطةٌ بين الموضوع والمحمول، وحكايةٌ عن أمرٍ واقعيٍّ أيضاً. ففي صورة الشَّكِّ والوهمِ والتخييلِ يُتصوَّر تلك النسبةُ من حيث إنَّها رابطةٌ بين الموضوع والمحمول، وفي صورة التصديق والإذعان يُعلَم من حيث إنَّها حكايةٌ عن أمرٍ واقعيٍّ. فتلك النِّسبة من حيث إنَّها رابطةٌ تُسمَّى «نسبةً حكميةً»، ومن حيث إنَّها حكايةٌ عن أمرٍ واقعيٍّ تُسمَّى «حكماً».

فقد تحقَّق في القضية نسبتان متغايرتان بالاعتبار. وما زعم المتأخِّرون من تحقُّق النسبتَين المتغايرتَين بالذات فسيظهر بطلانُه إن شاء الله تعالى.

وقد يقال: إنَّ النسبة الواحدة باعتبار تعلُّق الإدراك بها بدون الإذعانِ من المعلومات التصورية، وتُسمَّى بـ«النسبة الحكمية»؛ وباعتبار تعلُّق الإذعان بها من المعلومات التصديقية، وتُسمَّى بـ«الحُكم».

وأوردَ عليه بأنَّه يلزم على هذا أن يكون متعلَّق التصديق بعينه متعلَّق التصور. وذلك خلافُ ما تقرَّر عندهم، مع أنَّ القضية من حيث هي هي مع قطع النظر عن أن يكون مصدَّقاً بها مشتمِلةٌ على الحُكم، أي النسبة التامَّة الخبريَّة التي هي مناط الحكاية عن أمرٍ واقعيٍّ.

* * *

قوله: «**ليس إلا إدراك المعنى الرابطيِّ**» من حيث إنَّه حكاية عن أمرٍ واقعيٍّ. وقد عبَّر عنه المتأخِّرون بـ«إدراك وقوع النسبة أوْ لاوقوعها»، بمعنى أنَّ النسبة واقعةٌ أو ليست بواقعةٍ. والمراد بالإدراك في قولهم: «إدراك وقوع النسبة» الإذعانُ. وكأنَّهم اصطلحوا على أنَّهم يعبِّرون عن الإذعان بإدراك وقوع النسبة أوْ لاوقوعها.

فلا يرد ما قال المحقِّق الدوَّاني[1] أنَّه يلزم عليهم دخولُ التخييل، لأنَّه أيضاً إدراك قوع النسبة أوْ لاوقوعها.

[إيراد على قول المتأخرين]

وقد يقال: قولهم: «إدراك أنَّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة» مشتملٌ على المحكوم عليه وبه ونسبة بينهما. فههنا تصديقٌ وحكمٌ آخر، وهو أن تُدرِك النفسُ أنَّ النسبة بين تلك النسبة وبين واقعةٍ واقعةٌ. فيلزم هناك تصديقٌ ثالثٌ. وهكذا، فيلزم أن يتوقف حصول حكمٍ واحدٍ على أحكام غير متناهية.

[تحقيق جواب السيد ودفع تشنيع الداماد عنه]

وأجاب السيِّد المحقق قُدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع» بأنَّ المُدرَك بعد إدراك النسبة بين الطرفين أمرٌ إجماليٌّ، إذا عبَّرنا عنه بالتفصيل يظهر فيه تصديقٌ آخرُ[2].

(١) انظر: شرحه على تهذيب المنطق (ص: ١٧)

(٢) حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٢٠، دار الطباعة العامرة)

وشنَّع عليه صاحب «الأفق المبين» تشنيعاً بليغاً، حيث قال: «من المقلِّدة من لم يفرِّق بين ما يلزم الشيءَ، وبين ما ينحلُّ هو إليه، ولم يُبالِ عن أن يجعل الحرفيَّ إذ هو آلة ورابطةٌ بين الحاشيتين محكوماً عليه بالذات. فزعم أنَّ متعلَّق التصديق ليس إلا النسبة الملحوظة بالعَرْض، على معنى أنَّ هناك أمراً مجملاً يُفصِّله العقلُ إلى نسبةٍ يحكم عليها بالوقوع وسلبه، أي أنَّ النسبة واقعةٌ أو ليست بواقعةٍ. وأرجع «البياض عرض، أو ليس» إلى أنَّ البياض عرضٌ مطابِقٌ للواقع، أو ليس البياض عرضاً مطابقاً للواقع.

وفيه زيغٌ عن الصِّناعة، فكيف يُحكَم على ما لا يُلحظ بالذَّات، أو ينحلُّ الشيءُ، إلى ما هو خارجٌ عنه لازمٌ له»[1]. انتهى.

ولا يخفى أنَّ غرض السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه أنَّ النسبة التامَّة أمرٌ بسيطٌ يُعبَّر عنها بهذه العبارة التفصيلية، أعني أنَّ النسبة واقعةٌ أو ليست بواقعةٍ. فمراده بالإجمالِ البساطةُ، وبالتفصيلِ التعبيرُ بالعبارة التفصيلية. وليس الغرض أنَّ النسبة حيث كونها رابطةً بين الطَّرفَين محكومةٌ عليها بالوقوع أو سلبه، ولا أنَّ النسبة تنحلُّ حقيقةً إلى هذه القضية، أعني قولنا: «النسبة واقعة أو ليست بواقعة». نعم لو لُوحِظ المعنى الرابطيُّ من حيث إنَّه معنى من المعاني يصير أمراً مستقِلاً صالحاً لأن يُحكَم عليه وبه.

ثمَّ إن كلام صاحب «الأفق المبين» صريحٌ في أنَّ هذه القضية ـ أعني قولنا: «النسبة واقعةٌ، أو ليست بواقعة» ـ لازمٌ لقولنا: «البياض عرض» مثلاً. فقد لزم كون المعنى الرابطي، إذ هو آلةٌ ورابطةٌ محكوماً عليه بالوقوع وسلبه.

---

(١) الأفق المبين (ص: ٨٧ ـ ٨٨، طبعة ميراث مكتوب)

ولا يمكنه الاعتذارُ بأنَّ المعنى الرابطيَّ مستقِلٌّ في هذه الملاحظة، لإصراره في كتبه على أنَّ المعنى الغير المستقلَّ لا يمكن أن يكون مستقلاً بأيِّ اعتبارٍ أُخِذ، لامتناع انسلاخ الشيء عمَّا هو ذاتيٌّ له. نعم، صيرورة المعنى الواحد مستقلاً وغيرَ مستقلٍّ باختلاف الملاحظة ممكنٌ عند السيِّد المحقِّق وغيرِه من المحقِّقين، فيمكنه مثلُ هذا الاعتذار.

وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية يلزَم تحقُّق قضايا غيرِ متناهيةٍ، ضرورةَ امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم.

[متعلق التصديق هي النسبة الحاكية]

ثمَّ قوله[1]: «ليس إلا إدراك المعنى الرابطي» نصٌّ على أنَّ متعلَّق التصديق ليس إلا النسبة الحاكية، لكونها معلومة بالذات.

فإن قلت: النِّسبة من المعاني الحرفيَّة التي لا تُلاحظ بالاستقلال، إنَّما هي آلةٌ لملاحظة حالِ الطَّرَفين. ومتعلَّق التصديق يجب أن يكون أمراً مستقِلًّا بالمفهومية. فإنَّما يتعلَّق التصديقُ بالأمر المجمَل الملحوظِ باللِّحاظ الاستقلاليِّ الذي هو مُفاد الهيئة الحمليَّة.

قلت: ذلك الأمر المجمَل الذي هو مُفاد الهيئة الحمليَّة إمَّا مشتملٌ على النِّسبة الحاكية الغير المستقلَّة بما هي كذلك، فهو ليس بمجملٍ، بل هو نفس القضيَّة المفصَّلة؛ أو غيرُ مشتملٍ على النِّسبة الحاكية الغير المستقلَّة، فهو منخرِطٌ في سِلْك المفردات والحقائق التصوريَّةِ. فلا يمكن أن يتعلَّق به

(١) أي قول الماتن الفاضل.

التصديقُ؛ على أنّا كثيراً مّا نُذعِن القضيةَ ولا يخطر ببالنا الأمرُ المجمَلُ أصلاً، واستقلال متعلَّق التصديق ليس ضرورياً، ولا مُبرهناً عليه.

والحقُّ أنَّ التصديق لا يتعلَّق إلا بالنسبة الحاكية من حيث هي كذلك. وأمّا المحكيُّ عنه فهو وإن كان في بعض الصُّوَر متعلَّقاً بالذَّات، كما إذا تحقَّقت الحكايةُ بعد التصديق، لكن تعلُّق التصديق به ليس كلياً، لأنَّه في الأكثر معلومٌ بالعَرْض بواسطة الحكاية، وهي عنوانٌ له ومرآةٌ لملاحظته. فهو متعلَّقٌ بالعَرْض. وكونه مقصوداً بالذات لا يستلزمُ تعلُّقَ التصديق به، فإنَّ مدار تعلُّق التصديق ليس إلا كون الشيء معلوماً بالذات، لا كونُه مقصوداً كذلك؛ على أنَّه لا يمكن القولُ بتعلُّق التصديق بالمحكيِّ عنه في الكواذب، إذ ليس لها محكيٌّ عنها، وإلا لم تبقَ كواذبَ.

ولعلَّك تتفطَّن بما ذكرنا أنَّ ما قال بعض المدقِّقين تبعاً للصدر الشيرازي المعاصِر للمحقِّق الدوَّاني: «إنَّ التصديق يتعلَّق أوَّلاً وبالذات بالموضوع والمحمول حالَ كون النِّسبة رابطةً بينهما» ليس بشيءٍ، لأنَّ التصديق لا يصلح لأن يتعلَّق إلا بما هو حكايةٌ. والموضوع والمحمولُ، حالَ كون النسبة رابطةً بينهما ليس حكايةً عن شيءٍ أصلاً، بل الحكايةُ ليست إلا النسبة التامَّة الخبرية بما هي كذلك. فهي متعلَّقُ التصديق بالذات.

* * *

قوله: «والإمام يزعم إلخ»

هذا صريحٌ في أنَّ الحكم عند الإمام إدراكُ النسبة الحكميَّة، مع أنَّه قد نقل عنه أنَّه فعلٌ من أفعال النفس.

وما قال بعض المدقِّقين: «إنَّ الحكم عنده من قبيل العلم، وإلا لزم تركُّب التصديق الذي هو العلم من العلم وغيرِه. وما اشتهر عنه فلعلَّه نشأ من اشتراك لفظ «الإسناد» ونحوه بين المعنى اللُّغويِّ والاصطلاحيِّ»، فتوجيه القول بما لا يرضى به قائلُه.

[الاعتراضات الواردة على مذهب الإمام]

واعلم أنه قد اعتُرِض على مذهب الإمام بوجوهٍ:

١. منها: ما قال بعض المدقِّقين: إنَّ أجزاء التصديق يجب أن تكون علوماً تصوريةً، لأنَّ العلم منحصرٌ في التصور والتصديق. وجزء التصديق لا يمكن أن يكون شيئاً غيرَ العلم، أو علماً تصديقياً. ولا شكَّ أنَّ التصورات كلَّها بديهيَّةٌ عند الإمام. ومن الضروريات أنَّه إذا حصل جميع أجزاء الشيء بالبداهة يكون الكلُّ أيضاً بديهياً. فيلزم أن يكون جميع التصديقات بديهيةً مع أنَّه لا يقول بذلك.

ويرد عليه ما قال بعضُ الأعلام: إنَّه يجوز أن يكون جميعُ أجزاء الشيء بديهيةً، ويكون الكلُّ نظريّاً حاصلاً بجميع الأجزاء بالحركة وترتيبها.

وأيضاً يلزم على هذا أن لا يكون شيءٌ من التصورات مكتسباً بالحدِّ، لجريان الكلام في أجزء الحدِّ، بأنَّها إمَّا بديهيَّةٌ أو نظريةٌ، على الأوَّل يلزم

من بداهتها بداهةُ الكلِّ ضرورةَ أنَّ بداهة جميع أجزاء الشيء يستلزم بداهةَ الكلِّ، وعلى الثاني الكلام في أجزائه الكلام[1]، فإمَّا أن يتسلسل أو ينتهي إلى أجزاء بديهية، فيلزم بداهة المركَّب منها[2]، ثمَّ بداهةَ المركَّب من المركَّب.

إلا أن يقال: ما ذكره المُورِد جدلٌ مع الإمام حيث زعم أنَّ بديهية جميع أجزاء الشيء يستلزم بديهية الكلِّ، حيث قال: «التعريف بالأجزاء تحصيل الحاصل». أو يقال: بديهية جميع الأجزاء الخارجية للشيء يستلزم بديهية المركَّب، لأنَّ وجود المركَّب بعينه وجودات الأجزاء، إنَّما الفرق بينهما باعتبار عروض الوحدة وعدم عروضها، فحصول الأجزاء بعينه حصولُ المركَّب. ولا ريب أنَّ التصديق على تقدير تركُّبه من التصورات مركَّبٌ خارجيٌّ كما أومأنا إليه.

٢. ومنها: أنَّه يستلزم أن يكون التصديقُ مكتسَباً من القول الشَّارح، والتصوُّرُ من الحجَّة.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ الحكم إذا كان غنياً عن الاكتساب، ويكون تصوُّرُ أحد طرفيه كسبياً، كان التصديقُ كسبياً، فيكون اكتسابُه من القول الشَّارح.

وأمَّا الثاني فلأنَّ الحكم لا بُدَّ وأن يكون عندَه تصوراً، مع اكتسابه عن الحجَّة.

---

(١) يعني أنه على تقدير الثاني ـ أي على تقدير أن تكون أجزاء الحد نظرية ـ ننظر في أجزاء أجزاء الحد، فإما أن يتسلسل ... إلخ.

(٢) أي المركب من الأجزاء البديهية. وهذا المركب هو جزء الحد الذي فرضنا أنه نظري. «ثم بداهة المركب» أي الحد الذي هو مركَّبٌ «من هذا المركب».

وأجيب بأنّا لا نسلّم أنّ تصوُّر أحد الطرفين كسبيٌّ عنده، لأنَّ التصوُّرات كلَّها بديهيةٌ عنده. ولو سُلِّم فله أن يلتزم على مذهبه كونَ بعض التصورات ـ كالحكم ـ مكتسباً عن الحجة.

٣. ومنها: أنَّ التصديق هو المكتسب عن الحجَّة. وليس المكتسَب عنها مجموعُ التصوُّرات والحكمِ، فذلك المجموع ليس بتصديقٍ.

٤. ومنها: ما ذكرنا سابقاً[١].

٥. ومنها: أنَّ الإدراكات الثلاثة أو الأربعة علومٌ متعدِّدة، فلا يندرج تحتَ العلم الواحد الذي جُعِل مَقسِماً.

وأجاب عنه بعض المدقِّقين بـ«أنَّ الوجود والوحدة متساوقان، إذ ما من موجودٍ إلا وله وحدةٌ. فالتصديق وإن كان عنده علوماً متعددةً، لكن لَمّا كان له نحوٌ من الوجود لكونه من الكيفيَّات النفسانية، يجب أن يكون له نحوٌ من الوحدة.

على أنَّ التصديق عنده مركَّب كما صرَّح به في «الملخَّص»[٢]، والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنعٌ».

وأنت تعلم أنَّ العلم حقيقةٌ واحدةٌ محصَّلةٌ، بخلاف التصديق ـ على تقدير كونه مركَّباً من التصورات الثلاثة أو الأربعة ـ، إذ وحدتُه ـ على هذا التقدير ـ اعتباريَّةٌ محضةٌ، فكيف يندرج تحت العلم الذي وحدتُه حقيقيَّةٌ.

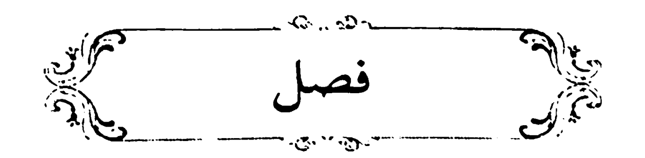
(١) يريد به ما ذكره في شرح أول قطعة من هذا المبحث، في شرح قوله: «وأمَّا التصديق فهو على قول الحكماء عبارةٌ عن الحكم المقارن للتصورات». وحاصله أنّه يلزم على قوله أن يكون التصديقُ أمراً اعتباريّاً، مع أنّه لا شكَّ أنّه حقيقةٌ واقعيَّةٌ محصَّلةٌ.

(٢) انظر: الملخَّص ص : ٧، وقد نقلنا نصَّه قبل قليل.

[كون التصديق من الكيفيات النفسانية لا يصح على مذهب الإمام]

وكـون التصديـق مـن الكيفيـات النفسـانيَّة وإن كان صحيحـاً في الواقـع، لكنَّـه لا يصـحُّ عـلى مـا ذهـب إليـه الإمـامُ، أمَّـا أوَّلاً: فـلأنَّ الحكـم عنـده فعـلٌ، فـلا ريـب أنَّ التصديـق عنـده مركَّـبٌ مـن عـدَّة أمـورٍ. والمركَّـب مـن أمـورٍ متعـدِّدةٍ لا يمكـن أن يكـون كيفـاً.

وكـون التركيـب ممتنعـاً بـدون اعتبـار الوحـدة مسـلَّمٌ، لكنَّـه لا يسـتلزم كونَ المركَّـب واحـداً حقيقيـاً، حتـى ينـدرج تحـتَ العلـم. هـذا مـا يظهـر الآن، ولعـل الله يُحـدِث بعـد ذلـك أمـراً.



فصل

[في قِسمَي التصوُّر والتصديق]

التصور قسمان:

أحدُهما: بديهيٌّ، أي حاصلٌ بلا نظرٍ وكسبٍ، كتصوُّرنا الحرارةَ والبرودةَ. ويقال له «الضَّروريُّ» أيضاً.

وثانيهما: نظريٌّ، أي يُحتاج في حصوله إلى الفكر والنظر، كتصوُّرنا الجنَّ والملائكةَ، فإنَّا محتاجون في أمثال هذه التصورات إلى تجشُّم فكرٍ وترتيبِ نظرٍ. ويقال له «الكسبيُّ» أيضاً.

والتصديق أيضاً قسمان:

أحدهما: البديهيُّ الحاصلُ من غير فكرٍ وكسبٍ.

وثانيهما: النظريُّ المفتقرُ إليه.

مثال الأوّل «الكلُّ أعظمُ من الجزء» و«الاثنان نصف الأربعة». ومثال الثاني «العالم حادث» و«الصانع موجود» ونحو ذلك.

قوله: «فصل التصور قسمان إلخ»

[الدليل على أن بعضاً من كلٍّ منهما بديهي والبعض الآخر بديهيٌّ]

اعلم أنَّهم قالوا: ليس كلُّ واحدٍ من التصوُّر والتصديق بديهياً ولا نظرياً، لأنَّه لو كان الكلُّ منهما بديهياً لما احتجنا في تحصيل شيءٍ من العلوم

إلى نظرٍ وفكرٍ. ولو كان الكلُّ نظريّاً لزم الدَّورُ أو التسلسلُ. وهما محالان. أمَّا الأوَّل فلِلُزوم توقُّف الشيء على نفسه بمرتبتين أو بمراتب. وأمَّا الثاني فلِلُزوم استحضار أمورٍ غيرِ متناهيةٍ عند قصد تحصيل المطلوب. فبعضٌ من كلٍّ منهما بديهيٌّ، والبعض الآخَر نظريٌّ.

وههنا كلامٌ من وجهين:

الأوَّل: أنَّ هذا الدليل موقوفٌ على حدوث النفس[١]، إذ على تقدير قِدمها يُمكن أن يحصل علومٌ غيرُ متناهيةٍ في الزمان الغير المتناهي. ويحصل المطلوب من مباديه القريبة.

فإن قلت: لا بُدَّ حينَ قصدِ تحصيل المطلوب من الالتفات إلى مباديه، فيلزم الاستحالةُ قطعاً.

قلت: حصول المبادئ تفصيلاً غيرُ لازمٍ، كيف والكواسبُ من المُعِدَّات، لا يجب اجتماعُها مع المعلول[٢].

[تحقيق العلامة الجلال الدواني في استقامة الدليل على تقدير قدم النفس]

قال المحقِّق الدواني في «حواشي شرح الشمسية»: «الاستدلال على تقدير قِدَم النفس أيضاً تامٌّ، إذ على تقدير نظريَّة الكلِّ، لا يمكن اكتسابُ شيءٍ من الأشياء بالكُنه. وإذا لم يحصل شيءٌ من الأشياء بالكُنه لم يحصل شيءٌ من الأشياء بالوجه.

(١) كما أقرَّ به القطب الرازي. راجع تفصيله في شرحه على الشمسية (١/ ١٠٤).
(٢) انظر تفصيله في حواشي السيد المحقق على شرح الشمسية ١/ ١٠٤ ـ ١٠٩ .

أمَّا الملازمة الثانية فظاهرةٌ، ضرورةَ أنَّ ما هو وجهٌ لشيءٍ فهو كنهٌ لشيءٍ آخَر. فإذا لم يحصل كنهٌ مَّا لم يحصل وجهٌ مَّا.

وأمَّا الملازمة الأولى فلأنَّ حصول كلِّ شيءٍ بكنهه مسبوقٌ بحصوله بوجهه، إذ الشيءُ ما لم يُعلَم أوَّلاً بالوجه لا يمكن اكتسابُه. وحصوله بالوجه على تقدير نظريَّة الكلِّ موقوفٌ على صرف الزَّمان من الأزل إلى حدٍّ معيَّنٍ منه في اكتسابه. وإنَّما يُتصوَّر الشروعُ في كسب كُنهه من ذلك الحدِّ من الزمان. وذلك الحدُّ زمانٌ متناهٍ، فلا يمكن اكتسابُه فيه.

وتفصيله: أنَّا فرضنا أنَّ كُنه شيءٍ مثلاً حصل للنفس من الأزل إلى الآن، فنقول: هذا مُحالٌ، لأنَّ اكتساب كُنهه إنَّما يُتصوَّر بعد معرفته بوجهٍ مَّا. وذلك الوجهُ ومباديه الغيرُ المتناهية نظريَّةٌ على ذلك التقدير. فحصول ذلك الوجه موقوفٌ على صرفِ الزَّمان من الأزل إلى حدٍّ معيَّن منه في اكتسابه. ثمَّ من ذلك الحدِّ من الزمان لا يُمكن اكتسابُ كُنهِه، لأنَّه زمانٌ متناهٍ من جانب المبدأ. فلا يمكن حصولُ كُنهِه. وقد فرضناه حاصلاً. هذا خلف.

وهذا يجري في كلِّ كُنهٍ يُفرَض حصولُه. وإذا لم يحصل شيءٌ من الأشياء بالكُنه لم يحصل شيءٌ من الأشياء بالوجه، لأنَّ كلَّ وجهٍ كُنهٌ لشيءٍ»[1].

[الإيراد على تحقيق العلامة الجلال]

وأُوردَ عليه[2]:

(١) حواشي العلامة الدواني على حاشية السيد على شرح الشمسية ٢/ ٢٦٥.

(٢) المورد هو المير أبو الفتح في حاشيته على حاشية العلامة الدواني على التهذيب.

أوّلاً: بأنَّ ما ذكر إنّما يجري في التصوُّرات، وأمّا في التصديقات فكلّا.

وأجيبَ[1] بأنَّه على تقدير نظريَّة الكلِّ لا يحصلُ تصوُّرُ الشَّيء بالكنه. ويلزم منه أن لا يحصل تصوُّرُ الشيء بالوجه أيضاً. وإذا لم يحصل التصورُ مطلقاً لم يحصل التصديقُ، ضرورةَ ابتناء التصديق على التصوُّر.

وفيه ما أُفيدَ[2] أنَّ ههنا دعويين لا توقُّف لإحداهما على الأخرى، فلو فُرِض نظريَّةُ التصديقات بأسْرها مع كون بعض التصوُّرات ضروريَّةً، فالبيان في التصديقات يتوقَّف على حدوث النفس.

وثانياً: بأنَّ الوجهَ في تصوُّر الشيء بالوجه، والكُنهَ في تصوُّر الشيء بالكُنه مقصودان بالعَرْض ومتصوَّران بالذَّات، على عكس ذي الكنه وذي الوجه. فلو كان الوجهُ في تصوُّر الشيءِ بالوجه متصوَّراً بالوجه أو بالكُنه لكان المقصودُ بالعَرْض مقصوداً بالذَّات، والمتصوَّر بالذَّات متصوَّراً بالعَرْض في قصدٍ واحدٍ.

فتصوُّر الوجه في تصوُّر الشيءِ بالوجه ليس تصوُّراً بالكُنه، حتى يسبقه تصورُ الوجه بالوجه، وينقل الكلام إلى الوجه الثاني وهكذا، فيلزم أن لا يحصل التصوُّرات بأسرها. بل تصوُّر الوجه في تصوُّر الشيء بالوجه تصوُّر كنهِ الوجه بحيث يكون مرآةً لملاحظة ذلك الشيء.

فعلى تقدير نظريَّة الكلِّ يحصل ذلك التصوُّر بصرف الزَّمان من الأزل إلى حدٍّ معيَّنٍ منه في حصول مباديه التي هي عرضيَّات لذلك الشيء.

---

(١) المجيب هو المير زاهد الهروي في حاشيته على الدواني على التهذيب (ص: ١١٧)

(٢) المفيد هو العلامة بحر العلوم اللكنوي على هامش المير زاهد، المصدر السابق.

وبالجملة الكلامُ في امتناع التصوُّر بالكُنه مسلَّم، وفي امتناع التصوُّر بالوجه غيرُ مسلَّمٍ.

وهذا الوجه أفاده بعضُ المدقِّقين[1].

وفيه نظر، لأنَّه إن أراد بتمثُّل كُنه الوجه أن يكون كنهُه حاصلاً من دون سبقِ طلبٍ وكسبٍ، فهو مختصٌّ بالبديهيات. ولا يمكن على تقدير نظرية الكلِّ أصلاً.

وإن أراد حصوله بعد طلبٍ وكسبٍ كما يدل عليه قولُه: «فعلى تقدير نظرية الكلِّ إلخ» فيلزم سبقُ المعرفة بالوجه. فيكون هذا التصوُّر مقصوداً، إذ لم يبق مرآةً للملاحظة.

وثالثاً[2]: بأنَّه يجوز أن يكون مبادئ الكُنه والوجه مشتركةً.

وأجيبَ بأنَّ المرآةَ والمرئيَّ في تصوُّر الشيء بالكُنه متَّحدان بالذَّات ومتغايران بالعَرْض، وفي تصوُّر الشيء بالوجه متغايران بالذَّات ومتَّحدان بالعَرْض، فكيف يُتصوَّر أن يكون مبدأٌ واحدٌ مشتركاً بينهما، فضلاً عن مبادئ غيرِ متناهيةٍ.

وفيه ما قيل: إنَّ الوجه قد يكون مركَّباً من أجزاء الشيء، فهي كما أنَّها مبادٍ للوجه مبادٍ للكُنه أيضاً، كما إذا كان الوجهُ رسماً تامّاً. ولم يدلَّ دليلٌ على امتناع حصول الكُنه من الرَّسم. وأيضاً يجوز أن يكون الوجهُ حاصلاً من وجِهه، وهو من وجهه، ووجه الوجه يكون حدّاً لذي الوجه، فتأمَّل.

---

(١) حاشية المير زاهد على الدواني على التهذيب (ص: ١١٩)

(٢) المورد هو المير أبو الفتح.

والتحقيق أنَّه على تقدير نظريَّة الكلِّ لا يمكن حصولُ شيءٍ بالكُنه ولا بالوجه، إذ لا يمكن حصولُ شيءٍ على هذا التقدير إلا بالطلبِ والكسبِ. ولَمَّا كان طلبُ المجهول المطلق مُحالاً، فلا يُمكن إلا بعد أن يُعلَم المطلوبُ بوجهٍ من الوجوه. وهذا لا يمكن إلا بعد العلم بوجهٍ سابقٍ. والكلام فيه الكلام. فلا يكون شيءٌ معلوماً أصلاً.

الثاني[1]: إنَّ إتمام الدليل موقوف على امتناع اكتساب التصديق من التصور، وإلا جاز أن يكون جميعُ التَّصديقات نظريَّةً، وبعضُ التَّصوُّرات ضروريةً، ويُكتسَب التصديقات النظريَّةُ من التصورات الضرورية.

[كلام الشيخ في امتناع الانتقال من مفرد إلى تصديق، والإيراد عليه]

وما قال الشيخُ في فصل الموضوع من «منطق الشِّفاء»: «ليس يمكن أن ينتقل الذِّهنُ من معنيٍ واحدٍ مُفرَدٍ إلى تصديقِ شيءٍ، فإنَّ ذلك المعنى ليس حكمُ وجودِه وعدمِه حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق، فإنَّه إن كان التصديقُ يقع سواءٌ فُرِض المعنى موجوداً أو معدوماً، فليس للمعنى دخلٌ في إيقاع ذلك التصديق بوجهٍ، فإنَّ مُوقِع التصديق علَّةٌ له، وليس يجوز أن يكون الشيءُ علَّةً لشيءٍ في حالتَي وجودِه وعدمِه.

فلا يقع بالمفرد كفايةٌ من غير تحصيلِ وجودِه وعدمِه في ذاته، أو في حاله. فلا يكون مؤدِّياً إلى التصديق بغير شيءٍ. وإذا قرنتَ بالمعنى وجوداً أو عدماً فقد أضفتَ إليه معنىً آخرَ»، فليس بوافٍ، إذ غايةُ ما لزم منه أن

---

(١) هذا الوجه الثاني الذي ذكره بقوله: «وههنا كلام من وجهين».

لا يكون الشيءُ علَّةً لشيءٍ حالَتَي الوجودِ والعدمِ، بل لا بُدَّ من الاقتران بأحدهما. ولا يلزم منه أن لا يقع بالمفرد كفايةٌ، لجواز أن يكون لمعنىً حالةُ الوجود فقط، من غير أن يُؤخَذ الوجودُ جزءً من العلَّة.

[الجلال الدواني: الإحالة إلى البداهة أسلم]

قال المحقِّق الدواني: «الإحالة إلى البداهة أسلمُ من تكلُّف الاستدلال على هذه الدعوى، لأنَّه مع ما فيه من التوقُّف على امتناع اكتساب التصديق من التصوُّر، ثمَّ على حدوث النفس على ما هو المشهور، لا يتمُّ إلا بدعوى البداهة في مقدِّمات الدليلِ وأطرافِها. وذلك كافٍ في نفي كسبيَّة الكلِّ. فلا حاجةَ إلى الدليل عليه. ثمَّ لا بُدَّ من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكلِّ.

فظهر أنَّ الاستدلال بالآخِرة يؤول إلى دعوى البداهة في المطلوب، فليُكتفَ به أوَّلاً»[1].

وفيه نظرٌ، لا لما قيل: «إنَّه لو تمَّ لدلَّ على عدم صحَّة استدلال مَّا، إذ لا بُدَّ في كلِّ استدلالٍ من دعوى البداهة في مقدِّماته وأطرافِه، فليُكتفَ به أوَّلاً.

على أنَّ بداهة المقدِّمات والأطرافِ لا يُوجب بداهة المطلوب، حتى يكتفى بدعوى البداهة في المطلوب»، لأنَّ[2] دعوى البداهة في مقدِّمات هذا الدليل وأطرافِها يستلزم دعوى بداهة المطلوب، لأنَّه في قوَّة دعوى أنَّ بعض التصورات والتصديقات ضروريةٌ كما لا يخفى. ولا يلزم هذا في كلِّ دليلٍ.

---

(١) حاشية الجلال الدواني على التهذيب (ص: ١٩)

(٢) هذا بيان وجه عدم اعتبار القيل في قوله: «لا لما قيل: إنه لو تمَّ لدلَّ إلخ»

بل لأنَّ البداهة والنظريَّة تختلفان باختلاف العنوان، فدعوى بداهة المقدِّمات والأطراف لا يستلزم دعوى بداهة بعض التصوُّرات والتصديقات.

والحقُّ أنَّ المدَّعى بديهيٌّ غيرُ محتاجٍ إلى البيانِ، فضلاً عن التِّبيان. والدليل المذكور على هذه الدعوى من التنبيهات الخفيَّة عن نفس المدَّعى، كما لا يخفى لأولي النُّهى.

* * *

قوله: «فإنَّا محتاجون إلخ»

إنَّما احتاج إلى هذا التنبيه لأنَّ الإمام الرازيَّ ذهب إلى بديهة جميع التصورات، فانقسام التصور إلى البديهيِّ والنظريِّ في حيِّز الخفاء عنده.

* * *

قوله: «والتصديق أيضاً قسمان»

انقسام التصديق إلى قسمين ضروريٌّ لا سُترةَ فيه.

* * *

قوله: «وثانيهما النظريُّ المفتقرُ إليه إلخ»

اعلم أنَّ المشهور أنَّ البديهي ما لا يتوقَّف حصولُه على النظر. والنظريَّ ما يتوقَّف حصولُه عليه.

[الإيراد على التعريف المشهور للبديهي والنظري والجواب عنه]

وأُورد عليه بأنّه ما من علمٍ إلا ويمكن أن يحصُلَ بغير النظرِ والفكرِ، لأنَّ صاحب القوَّة القدسيَّة يعلم المطالبَ كلَّها بالحَدْس. فلم يتوقَّفْ حصولُ شيءٍ من العلوم على النَّظر، إذ التوقُّف أن لا يمكنَ حصولُ الشيء إلا بعد حصول شيءٍ آخَرَ.

وأجاب عنه المحقِّق الدواني بـ«أنّا لا نسلِّم أنَّ التوقُّف ما ذكرتُم، فإنَّهم جوَّزوا تعدُّدَ العِلَل المستقلَّة للمعلول الواحدِ الشَّخصيِّ على سبيل التبادل، بأن يكون هناك علَّتان يمكن حصولُ المعلولِ بكلٍّ منهما لو حصل ابتداءً. ثمَّ إذ وُجِد بإحدى العلَّتين لا يمكن حصولُه بالعلَّة الأخرى. ولا ريب أنه يمكن حصولُ المعلوم بدون كلِّ واحدٍ منهما، لإمكان وجودِ الأخرى. فلو كان التوقُّف ما ذكرتُم لم يكن شيءٌ منهما علَّةً، إذ العلَّةُ هي ما يتوقَّف عليه الشيءُ، هذا خلفٌ. بل التوقُّف هو الأمر المصحِّح لدخول الفاء. ولا شكَّ أنَّه يصحُّ في الصورة المذكورة أن يقال: تحقَّق تلك العلَّةُ فيتحقَّق المعلولُ. وكذا إذا حصل العلم بالكسب يصح أن يقال: وُجِد الكسبُ فحصل العلمُ، وإن أمكن حصولُ ذلك العلم بغير هذا الطريق»[1].

وأورد عليه بعضُ المدقِّقين[2] بأنَّ هذا الجواب مبنيٌّ على جواز تعدُّد العِلَل المستقلَّة بمعنى الموقوفِ عليه التامِّ، والحقُّ ما ذهب إليه المحقِّقون من أنَّه لا يجوز، فإنَّ خصوصية العلَّتين ملغاةٌ في التوقف والترتب. والموقوف

---

(١) حاشية الدواني على التهذيب ص: ٢١.

(٢) هو المير زاهد الهروي في حاشيته على الجلال (ص: ١٢٣ ـ ١٢٤)

عليه في الحقيقة إنَّما هو القدر المشترك بينهما، إذ المعلول لا يترتَّب إلا على شيءٍ يمتنع حصولُه بدونه.

وهذا مبنيٌّ على توهُّمِ كون النظر والحدس علَّتَين مستقلَّتَين لحصول الشيء بمعنى الموقوف عليه التامِّ. والحقُّ أنَّ النظر والحدس ليسا علَّتَين مستقلَّتَين لحصول الشيء بمعنى الموقوف عليه التامِّ، بل الموقوف عليه التامُّ هو مجموع عِلَل حصولِ الشيء. والنظرُ إنَّما هو من أجزائه ومتمِّماته. فتجويز استناد الشيء إليهما ليس تجويز استناد شيءٍ واحد إلى علَّتَين مستقلَّتين. ولو سلم كونهما علَّتين مستقلَّتَين فلا ريبَ أنَّ المعلوم عبارةٌ عن الشيء من حيث هو هو، وله حصولاتٌ متعددةٌ متغايرةٌ، ولا بأس باستناد الواحد بالعموم إلى العلل المستقلة.

فظهر أنَّ هذا الجوب غير مبنيٍّ على جواز تعدُّد العلل المستقلَّة بمعنى الموقوف عليه التامِّ، بل مناطُه على أنَّ التوقُّف بمعنيين: أحدهما: التوقف الحقيقي، والثاني: العلاقة المصحِّحة لدخول الفاء. والمأخوذ في التعريفِ التوقفُ بالمعنى الثاني. وإيراد حديث تجويز تعدُّد العِلَل المستقلَّة على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ استشهادٌ على كون التوقُّف في كلامهم مستعملاً بمعنى الترتُّب، فتأمَّل.

وقد يُجاب بأنَّ المراد بالحصول في تعريف النظريِّ مطلق الحصول، وفي تعريف البديهيِّ الحصولُ المطلقُ. فالنظريُّ ما يتوقَّف مطلقُ حصولِه على النَّظَر. وهو بأن يتوقَّف فردٌ من أفراد حصولِه على النَّظر. والبديهيُّ ما لا يتوقَّف حصولُه المطلقُ عليه. وهو بأن لا يتوقَّف جميعُ أفراد حصولِه عليه.

ولا يخفى أنَّ هذا لا يصحُّ توجيهاً لكلام القوم، إذ على هذا لا يتمُّ استدلالُهم على إبطال نظريَّة الكلِّ. وأيضاً يبطلُ قولُهم: «مبادئ البرهان يجب أن تكون ضروريَّةً أو منتهيةً إليها. ومصادرات الهندسة ضروريَّةٌ».

والحقُّ أنَّ البداهة والنظريَّة صفتان للعلم بالذَّات، وللمعلوم بالعَرْض كما سيجيء تحقيقُه إن شاء الله تعالى[1].

فالعلم الحاصلُ بالنَّظر موقوفٌ عليه. وهو غيرُ العلم الحاصل بدونه بالشَّخص. فليس علمٌ واحدٌ يمكن حصولُه تارةً بالنظر وأخرى بغيره.

ثمَّ إنَّه لا فرق بين التوقُّف والاحتياج والافتقار أصلاً، إذ قد يُطلَق هذه الألفاظ ويُراد بها المعاني الحقيقية لها، وقد يُطلَق ويُراد بها العلاقة المصحِّحة لدخول الفاء.

فما قال المحقِّق الدواني: «إنَّ مَن عرَّف البديهيَّ والنظريَّ بما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر وفكر، وما يحتاج في تحصيله إليهما فالأمر عليه أهون، فإنَّ فاقد القوَّة القدسية من حيث هو فاقدٌ يصدق عليه أنَّه يحتاج في تحصيل المطالب إلى الفكر قطعاً»[2]، لا يُدرى محصَّلُه.

وغاية التوجيه ما قال بعض المدقِّقين: إنَّ منشأ البداهة والنظرية على التعريف الأوَّل حال العلم - أي الحصول في الذهن -. وهو لا يختلف باختلاف العالِم، فإنَّه في نفسه إمَّا يتوقَّف على النظر أوْ لا يتوقَّف عليه. وعلى التعريف الثَّاني حالُ التعليم - أي التحصيل - وهو يختلف باختلاف

(١) سيأتي في أواخر الكتاب، في «فصل في البرهان وما يتعلق به - أقسام البديهيات».

(٢) حاشية الدواني على التهذيب ص: ٢٢.

العالم. فيجوز أن يكون تحصيلُ علمٍ واحدٍ متوقِّفاً على النَّظر وغيرَ متوقِّفٍ عليه باعتبار العالِمِين. فتحصيل الفاقد للقوَّة القدسيَّة موقوفٌ على النَّظر، بخلاف تحصيل صاحب القوة القدسيَّة، فهو نظريٌّ بتحصيل الفاقد، بديهيٌّ بتحصيل صاحب القوة القدسيَّة.

ولا يخفى أنَّ تحصيل العالم المعيَّن للمعلوم المعيَّن كما يمكن بالنَّظر يمكن بغير النظر أيضاً، لجواز حدوث القوة القدسيَّة. فلا معنى لتوقُّف التحصيل على النَّظر، اللَّهم إلا أن يُؤخَذ الضَّرورةُ بشرط الوصف.



فائدة

[في معنى النَّظر]

وإذا علمتَ ما ذكرنا أنَّ النظريات مطلقاً تصوريَّاً كانت أو تصديقيّاً مفتقرةٌ إلى نظرٍ وفكرٍ، فلا بُدَّ لك أن تعلم معنى النَّظر، فأقول: النَّظر في اصطلاحهم عبارةٌ عن ترتيب أمورٍ معلومةٍ ليتأدَّى ذلك الترتيبُ إلى تحصيل المجهول.

إذا رَتَّبتَ المعلوماتِ الحاصلةَ لك من تغيُّر العالَم، وحدوثِ كلِّ متغيِّرٍ، وتقول: «العالَم متغيِّرٌ. وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ». فحصل لك من هذا النَّظرِ والترتيبِ علمُ قضيَّةٍ أخرى لم يكن حاصلاً لك قبلُ، وهي «العالم حادث».

قوله: «مفتقرة إلى نظرٍ وفكرٍ» إشارةٌ إلى ترادفهما.

[الفرق بين النظر والفكر]

وقال المحقِّق الطوسي: «هما كالمترادفين»[1]. ولعلَّ وجهه أنَّ ملاحظة ما فيه الحركةُ معتبَرَةٌ في النَّظر دون الفكر.

---

(١) إنما قال: «كالمترادفين» لأنَّ لكلِّ واحدٍ منهما مفهومٌ على حدةٍ، لكنَّهما متساويان في الصدق. فهما متَّحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً. يدلُّ عليه قولُه في مقابله: «وعلى هذا هما متغايران بالذَّات».

والمشهور[1] أنَّ الفكر عبارةٌ عن الانتقال التدريجيِّ. والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال. وعلى هذا هما متغايران بالذَّات.

* * *

قوله: «عبارة عن ترتيب أمورٍ معلومةٍ»

المراد بـ«الأمور» ما فوق الواحد، فإنَّ الجموع الواقعة في تعاريف الفنِّ يُرادُ بها ذلك.

قوله: «ليتأدَّى ذلك الترتيب إلى تحصيل المجهول»

[الإيراد على التعريف المشهور للفكر، والجواب عنه]

أُوردَ عليه بأنَّه يخرج عنه التعريفُ بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده، والخاصَّةِ وحدَها.

وأُجيبَ عنه تارةً بأنَّ التعريف بالمفرد إنَّما يكون بالمشتقَّات، وهي مركَّبةٌ، لاشتمالها على الذَّات والصفة.

وفيه أنَّ الفصل ليس معنىً مشتقّاً، بل المشتقُّ تعبيرٌ عنه. فالتعريف به وحدَه لا يكون تعريفاً بالمشتقِّ.

---

(١) حاصله أنهَّما متغايران. وفيه أنَّ الظاهر من كلام العلامة الجلال الدواني في حاشيته على التهذيب (ص: ٢٤) أنَّ المشهور أنهَّما مترادفان حيث قال: «واعلم أنَّ النظر والفكر كالمترادفين على ما قاله ناقد المحصَّل، والمشهور في تعريفهما ترتيب أمور معلومةٍ ليتأدَّى إلى مجهول».

وعلَّق عليه بعض المحشين: «فعلى هذا بين النظر والفكر ترادفٌ».

على(١) أنَّه لا ترتيبَ بين الذَّات والصفة، إذ المشتقُّ إنَّما يدلُّ عليهما مرَّةً واحدةً.

وتارةً بأنَّ التعريف بالمفرد لا ينضبط انضباطَ التعريف بالمركَّب، إذ لا يُوجَد فيه الحركةُ الثانية، لأنَّ المعاني المفردة لما استُحضِرت في الذِّهن فليس في الذهن بعد استحضارها حركة(٢)، ولذا لم يلتفتوا إليه، وخصُّوا النظر بما هو معتبرٌ فيه، ومن ثمَّة قال الشيخ: «التعريف بالمفرد نَدِرٌ خداجٌ» أي قليل ناقص(٣).

[شرح حركة النفس في تحصيل المجهول]

واعلم أنَّ المطلوب لا بُدَّ وأن يكون معلوماً للطالب بوجهٍ مَّا، وإلا لزم طلبُ المجهول المطلق. فإذا أراد تحصيل مجهولٍ توجَّهت النفسُ إلى ما قصدتْ علمَ المطلوب به، سواءٌ كان من جوهريَّاته أو من عرضيَّاته، أو لم يكن شيئاً منهما. وتنتقل في الصور المخزونة عندها، فما لا تراه مناسباً تتركه، وما تراه مناسباً تأخذه، إلى أن تجد مبادئَ المطلوب. وهذا هو الحركة الأولى. ثمَّ تنتقل منها بأن يرتِّبها ترتيباً مُؤدِّياً إلى المطلوب. وهذا هو الحركة الثانية. وتقابُلهما تُشبِه تقابُلَ الحركة الصاعدة والهابطة.

---

(١) أي على تقدير تسليم أنَّ الفصل هو المشتق.

(٢) في كلتا الطبعتين هنا زيادة «تعمل». ولم يتبينَّ لي وجهها.

(٣) انظر: منطق الشفاء (١/ ٢١)، ولفظه: «وأمَّا التصور فإنَّه كثيراً مَّا يقع بمعنى مفردٍ، وذلك كما سيتَّضح لك في موضعه، وذلك في قليلٍ من الأشياء، ومع ذلك فهو في أكثر الأمر ناقصٌ رديءٌ».

ثـم إنَّـه قـد يتَّفـق أنَّ النفـس تكـون مستشـعرةً للمطلـوب بوجـهٍ مـن الوجـوه. ثـمَّ تنتقـل إلى المبـادئ دفعـةً. ثـم تتحـرَّك منهـا إلى المطلـوب. فتتحقَّـق الحركـةُ الثانيـة فقـط دون الأولى. وقـد يتَّفـق أنَّهـا تتحـرَّك مـن المطلـوب إلى المبـادئ، وتنتقـل منهـا إليـه دفعـةً. فتتحقـق الأولى فقـط. وقـد يتفـق أنَّهـا تنتقـل إلى المبـادئ تدريجـاً، ثـمَّ منهـا إلى المطلـوب كذلـك.

وبالجملـة قـد يكـون الانتقـال الأوَّل دفعيّـاً، والثـاني تدريجيـاً. وقـد يكـون بالعكـس. وقـد يكونـان دفعيَّـين. وقـد يكونـان تدريجيَّـين.

[مذهب القدماء والمتأخرين في الفكر]

فذهـب القدمـاءُ إلى أنَّ الفكـر عبـارة عـن مجمـوع الحركتَـين. فـإذا انتفـت إحداهمـا يتحقَّـق البداهـةُ عندهـم، إذ منـاط النظريَّـة عـلى تحقُّقهـما. وإنَّـما لم يُعَـدَّ هـذا القسـمُ[1] مـن الأقسـام السـتَّة لشـذوذه، فتأمَّـل.

وذهب المتأخرون إلى أنَّه الترتيب اللازم للحركة الثانية.

[الإيراد على مذهب المتأخرين]

وأورد عليهـم بلـزوم الواسـطة إذا تحقَّقـت الأولى بـدون الثانيـة، لانتفـاء الترتيـب وعـدم اندارجـه تحت قسـمٍ مـن أقسـام البديهـي.

ومـا قيـل: «الحـصر في الأقسـام المشـهورة اسـتقرائيٌّ. وهـذا أيضـاً بديهـيٌّ، لصـدق تعريفـه عليـه. وإنَّـما لم يُعـدَّ منهـا للنـدرة»، ليس بـشيء، إذ لـو كان بديهيـاً

(١) أي ما انتفت فيه إحدى الحركتين دون الأخرى.

لارتفع الأمانُ عن البديهيات، ولكان البديهيُّ كثيرَ الغلط، إذ كثيراً مَّا يقع الخطأ في الحركة الأولى.

وأيضاً يفوت فائدةُ التقسيم(١). وإن أريد مجرَّد الاصطلاح على تسميته بديهياً، فلا يجدي نفعاً.

[مذهب ثالث في الفكر، والرد عليه]

وذهب قومٌ إلى أنَّه عبارةٌ عن الحركة الأولى فقط.

ورُدَّ بأنه إذا تحقَّقت الثانيةُ بدون الأولى يلزم الجمعُ بين البداهة والنظريَّة.

ولعل الحقَّ أنَّ الفكر عبارةٌ عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهول، سواءٌ تحقَّق مجموعُهما أو أحدُهما. فمدار النظريَّة على تحقُّق الحركة. ومدار الضرورة على انتفائها رأساً.

وبالجملة مدار النظريَّة على تحقُّق الواسطة في العلم، فإذا تحقَّق أحدُهما تحقَّقت الواسطةُ في العلم، فيتحقَّق النظرية. وأمَّا التَّنبيهُ فهو واسطةٌ في الالتفات دون العلم.

[إطلاق الحركة على الفكر مسامحة]

ثمَّ اعلم أنَّ إطلاق الحركة على الفكر ـ كما شاع ـ مسامحةٌ، تنزيلاً للمعقول منزلةَ المحسوس، لأنَّ الحركة تقتضي أن يكون للمتحرِّك في كلِّ آنٍ

---

(١) أي إلى الأقسام المشهورة.

فُرِضَ من زمان الحركة فردٌ من المقولة التي فيها الحركةُ لا يكون ذلك الفردُ في الآن السابقِ ولا في الآن اللاحق. والآنات المفروضةُ غير متناهيةٍ، فكذا تلك الأفراد. وليست جميعُها موجودةً بالفعل، لامتناع انحصار الغير المتناهي بين الحاصرَين، ولا بعضُها موجودةً وبعضُها معدومةً، لِلُزوم الترجيح من غير مرجِّحٍ. فهي ليست موجودةً إلا بالقوَّة، مع أنَّ العلوم المتحقِّقة في الفكر متناهيةٌ موجودةٌ بالفعل، لا سيما في الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

وما قال بعض المدقِّقين: «إنَّ الالتفاتَ والملاحظة عبارةٌ عن حصول الصُّورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المُدرِكة. فما فيه الحركةُ ههنا هذه الصورةُ بهذا الاعتبار، وهي أمرٌ متجدِّدٌ، ولها أفرادٌ غير متناهيةٍ بالقوَّة، وإن كانت من حيث إنَّها حاصلةٌ في الخزانة أمراً ثابتاً، ولها أفرادٌ متناهيةٌ. فالقول بنفي الحركة ههنا نشأ من قلة الفكر، كيف وفي الفكر انتقالٌ من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب على سبيل التدريج»[1].

ففيه نظرٌ، لأنَّ المعلومات التي تقع فيها الانتقالاتُ لَمَّا كانت متناهيةً فملاحظتها أيضاً متناهيةٌ. وعلى ما ذكره هذا البعضُ يكون ما فيه الحركةُ الملاحَظةُ[2] وأفراد متناهية حسب تناهي المعلومات المخزونة.

---

(١) حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ١٣٨ ـ ١٣٩)

(٢) كذا في الطبعتين. ولم يتبينَّ لي وجهه. ولعل الصواب أن تكون العبارة هكذا: «يكون ما فيه الحركةُ الصورةَ باعتبار الملاحظة، وأفرادها متناهية». والله تعالى أعلم.

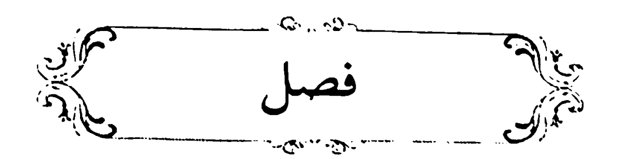
وأيضاً الصُّور الغير المتناهية إمَّا أن يكفي وجودُها الفرضيُّ لانكشاف المعلوم، فيلزم لحاظه مراراً لا يتناهى في زمانٍ متناهٍ، أو لا يكفي، فلا يكون المعلومُ ملاحظاً في زمان الفكر.

على أنَّ صُوَر العلومات متخالفةٌ، فكيف يحصل منها فردٌ واحدٌ متَّصلٌ منطبِقٌ على أجزاء الزَّمان لما ثبت أنَّ المتصل الواحد لا ينحلُّ إلى أجزاء متخالفةٍ بالحقيقة، فتكون المعلوماتُ موجودةً بالفعل، فتكون متناهيةً.

فالتحقيق أنْ ليس ههنا حركةٌ حقيقيةٌ، بل تدريجٌ يُشابه[1] الحركة.

وأمَّا قوله: «كيف وفي الفكر إلخ» فإن أراد به أن الفكر يقع في الزمان فمسلَّمٌ، لكنه غير مستلزِمٍ لمطلوبه. وإن أراد أنَّ فيه تدريجاً منطبقاً على متَّصلٍ غيرِ قارٍّ، فغير مسلَّم، بل فيه انتقالاتٌ دفعيَّاتٌ، ما بين كلِّ انتقالَين منها زمانٌ.

(١) في الطبعتين: «يشاهد» ولم يتبينَّ لي وجهه، فغيرَّته إلى ما ترى.



فصل

[في الحاجة إلى المنطق]

إيَّاك وأن تَظُنَّ أنَّ كلَّ ترتيبٍ يكون صواباً مُوصِلاً إلى علمٍ صحيحٍ؛ كيف، ولو كان الأمرُ كذلك ما وقع الاختلافُ والتناقضُ بين أرباب النَّظر، مع أنَّه قد وقع، فمِن قائلٍ يقول: «العالم حادث»، ويستدلُّ بقوله: «العالَمَ متغيِّرٌ. وكلُّ متغيِّرٍ حادث. فالعالَمَ حادثٌ». ومِن زاعمٍ يزعُم أنَّ العالَمَ قديمٌ غيرُ مسبوقٍ بالعدم، ويُبرهِنُ عليه بقوله: «العالَمَ مستغنٍ عن المؤثِّر. وكلُّ ما هذا شأنُه فهو قديمٌ». ولا أظنُّك شاكّاً في أنَّ أحد الفكرين صحيحٌ حقٌّ والآخَرُ فاسدٌ غلطٌ.

وإذا كان قد وقع الغلطُ في فكر العقلاء، فعُلِم من ذلك أنَّ الفطرةَ الإنسانيَّةَ غيرُ كافيةٍ في تمييز الخطأ من الصَّوابِ، وامتياز القِشر عن اللُّبابِ.

فجاءت الحاجةُ في ذلك إلى قانونٍ عاصمٍ عن الخطأ في الفكر، يُبيِّنُ فيه طرقُ اكتسابِ المجهولات عن المعلومات. وهذا القانونُ هو المنطق والميزان.

قوله: «فصل إيَّاك وأن تظنَّ إلخ»

[صواب الترتيب في التعريف والقياس]

قال المحقِّق الطوسيُّ في «شرح الإشارات»: «صواب الترتيب في القول الشَّارح أن يُوضَع الجنسُ أوَّلاً، ثمَّ يُقيَّد بالفصل. وصواب هيئاته أن يحصل للأجزاء صورةٌ وحدانيَّةٌ يطابق بها صورة المطلوب. وصواب الترتيب

في مقدِّمـات القيـاس أن يكـون الحـدودُ في الوضـع والحمـل عـلى مـا ينبغـي. وصـواب الهيئـة أن يكـون الربـطُ بينهـما في الكـم والكيـف والجهـة عـلى مـا ينبغـي. وصـواب الترتيـب في القيـاس أن يكـون أوضـاعُ المقدمـات فيـه عـلى مـا ينبغـي. وصـواب الهيئـة أن يكـون مـن ضربٍ منتـجٍ. والفسـاد في البابَـين أن يكـون بخـلاف ذلـك»(١).

[كلام المحقِّق الطوسي في أنَّ الفساد في المادة يرجع إلى فساد في الصُّورة]

ثـم قـال: «وإنَّـما أسـند الإصابـة إلى الصُّـور وحدَهـا، دون المـوادِّ، لأنَّ المـوادَّ الأُوَل لجميـع المطالـب هـي التَّصـوُّرات. والتَّصوُّرات السَّـاذَجة لا تُنسَـب

(١) شرح الإشارات للطوسي (١/ ١٥ ـ ١٦)

إلى الصَّواب والخطأ ما لم يُقارِن حكماً[1]. واستعمالُ المـوادِّ التي لا

(١) جاء في حاشية الطبعة الإيرانية القديمة لشرح الإشارات (ص : ١٣): «الفساد كما يكون لفساد الصُّورة كذلك يكون لأنَّ الموادَّ ليست موادَّ ذلك المطلوب.
وكونُ التَّصوُّر السَّاذَج لا يُوصَف بالخطأ والصَّواب لا يُوجِب أن لا يكون فسادُ الفكر باعتبار التَّصوُّرات فيه. فربَّما لا يكون نفسُ التَّصوُّر فاسداً، ولكن وضعُه في غير موضعه يُوجِب الفسادَ. وذلك لا يكون إلا من جهة المادَّة.
وأمَّا قول الشارح: «إنَّ الشيخ أسند الصواب والخطأ إلى الصورة فقط» فغير مسلَّم، وإنَّما قال: «وذلك الترتيب قد يقع على وجه صواب»، ولم يقل: «وذلك الترتيب قد يقع صواباً». والوقوعُ على وجه الصواب أعمُّ من الوقوع صواباً، فإنَّ المادَّة إذا كان صواباً يصدق أنَّ ذلك الترتيب وقع على وجه الصواب».
وقال المحقِّق الشَّريف الجرجانيُّ في حاشيته على «شرح المطالع»: (ص : ١٠، طبعة طهران سنة ١٣١٤ هـ، ص: ٣٦ طبعة دار الطباعة العامرة، طبعة عثمانية قديمة، ١٢٧٧ هـ):
«وقد عرفتَ أنَّ حقيقة الفكر إنَّما يتمُّ بحركتين، فالحركةُ الأولى لتحصيل المادَّة، والثانية لتحصيل الصُّورة. وكما أنَّ الثانية محتاجةٌ إلى قواعدَ يُقتدَر بها على تحصيل صورةٍ مخصوصةٍ لكلِّ مطلوبٍ، كذلك الحركةُ الأولى محتاجةٌ إلى قواعدَ يُتوصَّل بها إلى تحصيل مادَّةٍ مناسبةٍ لمطلوبٍ مطلوبٍ.
فمباحث الصِّناعات الخمس المشتملةُ على تحصيل مبادئ الجدل والبرهان وسائر الحجج، وتمييز بعضها عن بعض، جزءٌ لهذا العلم الكافلِ بما يُحتاج إليه في استحصال المجهولات من المعلومات.
ولولا ذلك لاحتِيج إلى فنٍّ آخَرَ يَعصِم الفكرَ عن الخطأ، إذ لا يمكن أن يُدَّعى أنَّ مناسبات المبادئ للمطالب كلِّها معلومةٌ بالضَّرورة غيرُ محتاجةٍ إلى ما يُستنبط هي منه.
وقد ظهر من هذا الذي قرَّرناه لك أنَّ الجواب الثاني ـ أعني قوله: «أو نقول[1]» ـ ليس بمطابقٍ للواقع، وليس بتامٍّ أيضاً، لأنَّ كون المبادئ الأُوَل ضروريَّةً إنَّما ينافي وقوع الغلط في التصديق بها وإدراكها على وجه المطابقة. ولا ينافي وقوعه باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب، فلا يلزم أن ينتهي الغلط من جهة المادَّة إلى الغلط من جهة الصورة».
[١] حيث قال فيه الشارح القطب الرازيُّ (١/ ٤٧، تحقيق أبي قاسم الرحماني): «وأمَّا إذا كان من جهة المادَّة، فلأنَّ الغلط من جهة المادَّة ينتهي بالأخرة إلى الغلط من جهة الصُّورة، لأنَّ المبادئ الأُولى بديهيةٌ، فلا يقع الغلطُ فيها، فلو كانت صحيحةَ الصُّورة كانت المبادئ الثَّواني أيضاً صحيحةً، وهلمَّ جرّاً. فلا يقع الغلط أصلاً. فقد بان أنَّ وقوعَ الغلط في الفكر لا بُدَّ وأن يكون لفسادِ صورةٍ في سلسلة الاكتسابِ المنتهيةِ إلى المبادئ الضَّروريَّة».

يناسب المطلوبَ لا ينفكُّ عن سوءِ ترتيبٍ وهيئةٍ ألبتَّةَ إمَّا بقياس بعضِ الأجزاء إلى بعضٍ، وإمَّا بقياسها إلى المطلوب.

فأمَّا الموادُّ القريبةُ للأقيسة التي هي المقدِّمات فقد يقع الفساد فيها أنفسِها دون الهيئةِ والترتيبِ اللَّاحقَين بها. وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة إلى الأفراد الأولى»[1]. هذا كلامُه، وفيه كلامٌ ستطَّلع عليه إن شاء الله تعالى[2].

* * *

قوله: «مع أنَّه قد وقع» وقوعاً لا يمكن إنكارُه، بل الإنسانُ الواحدُ يناقض نفسَه في وقتَين، لأنَّا إذا فتَّشنا عن أحوالنا نجد من أنفسنا أنَّا نعتقد أموراً متخالفةً متناقضةً بحسَب أوقاتٍ مختلفةٍ. وتلك الأوقات المختلفةُ إنَّما هي للفكر، وأمَّا النتائج فتشتمل على اتِّحاد الزَّمان المعتبَر في التناقض، كما صرَّح به السيِّد المحقِّقُ قُدِّس سرُّه[3].

* * *

قوله: «فمن قائلٍ يقول: «العالم حادث» إلخ» إنَّما اقتصر على بيان الخطأ في الأفكار الكاسبة للتصديقات لكونه ظاهراً، بخلاف بيانه في الأفكار الكاسبة للتصوُّرات.

* * *

(١) شرح الإشارات للطوسي (١/ ١٦)
(٢) سيأتي في أواخر الكتاب في فصل في مواد الأقيسة.
(٣) في حاشيته على شرح الشمسية، راجعها: (١/ ١٢٣ ـ ١٢٥)

قوله: «ويبرهن عليه بقوله: «العالَم مستغنٍ عن المؤثِّر» لأنَّ التأثير إمَّا حالَ الوجود، وهو تحصيلُ الحاصلِ؛ أو في حال العدم، وهو جمعٌ للنقيضَين. والتحقيقُ أنَّ التأثير في حالِ الوجودِ الحاصلِ بذلك التأثير، فلا يلزم إلا تحصيلُ الحاصلِ بذلك التأثيرِ. ولا قباحة فيه، إنَّما المحذورُ تحصيلُ الحاصلِ بتأثيرٍ آخَرَ، وليس هو بلازمٍ.

ثمَّ هذا مذهب أصحاب البخت والاتِّفاق النافين للصَّانع. وأمَّا الحكماء المحقِّقون فهم وإن زعموا قِدَمَ العالَم، لكنَّهم لا يَرَون وجودَ العالَمَ بلا سببٍ مُوجِدٍ، ضرورةَ أنَّه مخالف لبداهة العقلِ الحاكمةِ بامتناع الترجيحِ من غير مرجِّحٍ. وتفصيلُ الكلام في هذا المرام يستدعي خروجاً عن المقام.

* * *

قوله: «فعُلِم من ذلك أنَّ الفطرة الإنسانيَّة غيرُ كافيةٍ إلخ»

أُوردَ عليه بأنَّ وقوع الخطأ في الأفكار إنَّما يستلزم عدمَ كفاية الفطرة المخصوصةِ، لا عدمَ كفايةِ مطلق الفطرة.

وأُجيبَ بأنَّه إذا لم يكف الفطرةُ المخصوصةُ لم تكن الفطرةُ المطلقةُ أيضاً كافيةً، فإنَّ ما يلزَمُ الطبيعةَ يلزَمُ لجميع الأفراد.

وفيه أنَّ لوازم الطبيعة على نحوين: [١] الأوَّل: ما يقتضيها الطبيعةُ بلا شرطٍ زائدٍ. [٢] والثَّاني: ما يكون لازماً لها بشرطِ أن لا يمنع عنه مانعٌ. فالعصمة عن الخطأ من لوازم الفطرة، لكنَّها من النحو الثَّاني.

قــال المحقِّــق الــدواني: «الخطــأ في النظــر واقــعٌ كــما نشــاهده منَّــا ومــن غيرنــا، إذ لــولاه لمــا تناقــض النتائــجُ التــي تتــأدَّى إليهــا الأفــكارُ. فجــاءت الحاجــة في ذلــك إلــخ».

* * *

قولـه: «قانـونٍ» أي قاعـدةٍ كليَّـةٍ يُسـتنبَطُ منهـا أحـكام جزئيَّـاتِ موضوعِها، بـأن يُجعـل تلـك القاعـدةُ كُـبرى لصغـرى سـهلةِ الحصـول عاصـمٍ للذِّهـن عـن الخطـأ في الفكـر، يُبـيَّن فيـه طـرقُ اكتسـابِ المجهـولات عـن المعلومـات. وهـذا القانـونُ هـو المسـمَّى بالمنطـق والميـزان.

وهـذا تقريـرٌ وافٍ، لا حاجـة فيـه إلى إثبـات عـدم كفايـة الفطـرة الإنسـانية في التمييـز بـين الخطـأ والصـواب، إذ وقـوع الخطـأ في الفكـر كافٍ في اسـتلزام الاحتيـاج إلى العاصـم.

وفيـه أنَّ القانـون إنَّـما يعصـم عـن الخطـأ إذا رُوعـيَ، ورعايتُـه لا يمكـن إلا بعـد خلـوص الفطـرة عـن شـوائب الوهـم، لئـلا يلتبـس الـكاذبُ بالـضَّروريِّ. وإذا حصـل الامتيـاز بـين الـكاذبِ الوهمـيِّ والـضَّروريِّ بالفطـرة، فهـي العاصمة. وللقانـون إمـدادٌ بعـدَ هـذا التمييـز.

ثـمَّ إنَّ وقـوع الخطـأ في الأفـكار الجزئيـة لا يُحـوِج إلا إلى عاصـمٍ مَّـا، سـواء كان معرفـة طريـقٍ جزئـيٍّ أو قانـونٍ كليٍّ. فلـم يثبـت الحاجـةُ إلى المنطـق، بـل إلى الأعـمِّ منـه.

وما قيل[1]: «العلم اليقينيُّ بالجزئيَّات لا يحصل إلا من الكليَّات. فمعرفة الطُّرق الجزئيَّة لا يمكن إلا من الكليَّات. وهي القانون.

وأيضاً لَمَّا تعسَّر معرفة الطرق الجزئية بأعيانها فلا بُدَّ من قانونٍ».

ففيه أنَّه لا يدلُّ إلا على الاحتياج إلى العلم بالطُّرُق الفكرية مطلقاً. وخصوصيةُ حصولِه من الكليَّات ملغاةٌ في الاحتياج إليه. وامتناع حصولِه من الجزئيَّات لا يفيد استحالةَ بعضِ أنحاء المحتاج إليه. ولا يلزم منه الاحتياجُ إلى بعض الممكن بخصوصه. ولو سُلِّم فلا يلزم من الاحتياج إلى القانونِ الاحتياجُ إلى القانون الذي هو المنطق، فإنَّ القانون العاصم ليس منحصراً فيه بحيث لا يمكن أن يكون غيرَه.

وأجيبَ بأنَّ المراد بالاحتياج الأمرُ المصحِّحُ لدخول الفاء. ولَمَّا امتنع بعضُ أفراد المحتاج إليه، وانحصر تحقُّقه في القانون، فقد ترتَّب العصمةُ عليه.

وأيضاً المنطقُ عبارةٌ عن القانون العاصم. ولَمَّا لم يوجد قانونٌ آخَرُ نُسِب الحاجةُ إليه.

* * *

---

(١) القائل هو العلامة الجلال الدواني في حاشيته على التهذيب (ص: ٢٧ ـ ٢٨)

[وجه التسمية]

أمَّا تسميتُه بـ«المنطق» فلتأثيره في النُّطق الظاهريِّ - أعني التكلُّم -، إذ العارف به يَقوى على التكلُّم بما لايقوى عليه الجاهلُ؛ وكذا في النُّطق الباطنيِّ - أعني الإدراك[1] -، لأنَّ المنطقيَّ يعرف حقائقَ الأشياء، ويعلم أجناسَها وفصولَها وأنواعَها ولوازِمَها وخواصَّها، بخلاف الغافل عن هذا العلم الشريف.

وأمَّا تسميتُه بـ«الميزان» فلأنَّه قسطاسٌ للعقل، يُوزَن به الأفكارُ الصحيحةُ، ويُعرَف به نقصانُ ما في الأفكار الفاسدةِ، واختلالُ ما في الأنظار الكاسدة. ومِن ثَمَّ يقال له «العلمُ الآليُّ» لكونها آلةً لجميع العلوم، لاسيَّما للعلوم الحِكْميَّة.

قوله: «لأنَّ المنطقيَّ يعرف حقائق الأشياء إلخ»

[معرفة حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر]

أنت تعلم أنَّ معرفة حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، وإنَّما هو شأنُ خالق القُوى والقُدَر.

قال الشيخ في «التعليقات»: «نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواصَّ واللَّوازمَ، ولا نعرف الفصولَ المقوِّمةَ لكلِّ واحدٍ منها الدالَّةَ على حقيقته؛ بل نعرف أنَّها أشياءُ لها خواصٌّ وأعراضٌ.

---

(١) المراد منه إدراك المعقولات أو الكليات، لا مطلق الإدراك كما صرح به السيد المحقق في حاشيته على شرح الشمسية (١/ ١٢٨)

فإنَّا لا نعرف حقيقةَ الأوَّل، ولا العقلِ، ولا النفسِ، ولا الفلكِ، والنارِ، والهواءِ، والماءِ، والأرضِ. ولا نعرف أيضاً حقائقَ الأعراض.

مثالُ ذلك أنَّا لا نعرف حقيقة الجوهر، إنَّما عرفنا شيئاً له هذه الخاصِّيةُ، وهو أنَّه «الموجود لا في موضوع»، وليس هذا حقيقته. ولا نعرف حقيقةَ الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواصُّ، وهي الطولُ والعرضُ والعمقُ.

ولا نعرف حقيقةَ الحيوان، بل إنَّما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل، فإنَّ المُدرِك ليس حقيقةَ الحيوان، بل خاصةٌ أو لازمٌ، والفصل الحقيقي لا نُدرِكه؛ ولذا يقع الخلاف في ماهيَّات الأشياء، لأن كلَّ واحدٍ أدرك لازماً غير ما أدركه الآخَر فحَكَم بمقتضى ذلك اللازم.

ونحن إنَّما نثبت شيئاً مَّا مخصوصاً عرفنا أنَّه مخصوصٌ من خاصَّةٍ أو خواصَّ. ثمَّ عرفنا لذلك الشيء خواصَّ أخرى بواسطة ما عرفناه أوَّلاً. ثم توصَّلنا إلى إنِّيتها، كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتناها، لا من ذواتها، بل مِن نِسَبٍ لها إلى أشياءَ عرفناها معرفةً، أو من عارضٍ لها أو لازمٍ. ومثاله في النفس أنَّا رأينا جسماً يتحرَّك فأثبتنا لتلك الحركة مُحرِّكاً، ورأينا حركتَه مخالفةً لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أنَّ له مُحرِّكاً خاصّاً، وله صفةٌ ليست لسائر المحرِّكين. ثم تتبَّعنا خاصَّةً خاصَّةً فتوصَّلنا إلى إنِّيَّتها.

وكذلك لا نعرف حقيقةَ الأوَّل، إنَّما نعرف منه أنَّه يجب له الوجودُ، أو ما يجب له الوجودُ. وهذا لازمٌ من لوازمه، لا حقيقته. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازمَ أخرى كالوحدانيَّة وسائر الصفات»[1]. انتهى

وقد نصَّ في «رسالة الحدود»[2] بصعوبة الإتيان بالحدود الغير الحقيقيَّة، فضلاً عن الإتيان بالحدود الحقيقية. وسيجيءُ نقلُ كلامِه إن شاء الله تعالى.

* * *

قوله: «فلأنَّه قسطاسٌ للعقل»

القسطاس بالضَّمِّ والكسرِ: الميزانُ، أو أقومُ الموازين، أو هو ميزان العدل أيَّ ميزانٍ كان كالقسطاس. وهو روميٌّ معروفٌ. كذا في «القاموس».

* * *

قوله: «ومن ثَمَّ يُقال له «العلمُ الآليُّ»

[المنطق علمٌ وآلةٌ للعلوم الأخرى]

اعلم أنَّ بعض الناس قد ظنُّوا أنَّ المنطق، إذ هو آلةُ العلوم وخادمُها لا يكون علماً من جُملتها. وهذا ليس بشيءٍ، لأنَّ المنطق علمٌ في نفسه، وآلةٌ بالقياس إلى سائر العلوم. وإطلاق العلم الآليِّ عليه جامعٌ للاعتبارَين.

قال المحقِّق الطوسيُّ في «شرح منطق الإشارات»: «التنازع فيه هل هو

---

(١) التعليقات ص: (٧١ـ٧٣).

(٢) انظر: رسالة الحدود (ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات للشيخ الرئيس ابن سينا، طبعة دار العرب للبستاني، طبعة ثانية) ص: ٧٢.

علمٌ أمْ لا، ليس ممَّا يقع بين المحصِّلين، لأنَّه بالاتِّفاق صِناعةٌ متعلِّقةٌ بالنَّظَر في المعقولات الثانية على وجهٍ يقتضي تحصيلَ شيءٍ مطلوبٍ بما هو حاصلٌ عند النَّاظر، أو يُعين عليه.

والمعقولات الثَّانية هي العوارض التي تلحقُ المعقولاتِ الأولى التي هي حقائقُ الموجودات لا محالة يكون علماً مَّا، وإن لم يكن داخلاً تحتَ العلم بالمعقولات الأولى التي تتعلَّق بأعيان الموجودات، إذ هو أيضاً علمٌ آخرُ خاصٌّ مباينٌ للأوَّل.

فالقول بأنَّه آلةُ العلوم، فلا يكون علماً من جملتها ليس بشيءٍ، لأنه ليس بآلةٍ لجميعها حتى الأوَّليات، بل لبعضها. وكثيرٌ من العلوم تكون آلةً لغيرها كالنَّحو للُّغة، والهندسةِ للهيئة»[1]. انتهى.

والحاصل أنَّ من ظنَّ أنَّ المنطق ليس بعلمٍ إن أراد أنَّه ليس بعلمٍ داخلٍ تحت العلم بالمعقولات الأولى فمُسلَّمٌ، لكن لا يلزم منه أن لا يكون علماً مطلقاً. وإن أراد أنَّه ليس بعلمٍ مطلقاً، فلا ريبَ في بطلانه، لأنَّه علمٌ بأحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضي تحصيلَ مجهولٍ.

نعم لو اصطلح أحدٌ على أنْ لا يُطلِق لفظ «العلم» إلا على ما يُبحَثُ فيه عن أعيان الموجودات، لا يكون المنطق علماً، لكن الاصطلاح لا يُجدي نفعاً.

* * *

(١) شرح الإشارات للمحقق الطوسي ١/ ٩.

قولـه: «لكونـه آلـةً لجميـع العلـوم» أي لسـائر العلـوم. فـلا يـردُ أنَّـه لـو كان المنطـقُ آلـةً لجميـع العلـوم لـكان كلُّ علـمٍ محتاجـاً إلى المنطـق. فيلـزم كـونُ المنطـق محتاجـاً إلى نفسـه، أو إلى منطـقٍ آخَـرَ. فيلـزم الـدَّورُ أو التسلسـلُ. وذلـك لتخصيـص بعـض العلـوم بالاحتيـاج إلى المنطـق.

قـال بعـض المحقِّقـين: «مـن المنطـق مـا هـو ضروريٌّ، ومنـه مـا هـو نظـريٌّ لا يعـرض فيـه الغلـطُ لكونـه متَّسـقاً منتظـماً كالنِّسَـب بـين المفهومـات المُفـردة ونقائضِهـا في الصِّـدق والحمـل، وكالنِّسَـب بـين القضايـا في الوجـود والتحقُّـق. وكلا القسـمَين مسـتغنٍ عـن المنطـق. ومنـه مـا هـو نظـريٌّ يعـرضُ فيـه الغلـطُ، فيُسـتفاد مـن القسـمَين الأوَّلَـين بـلا دورٍ ولا تسلسـلٍ»[1].

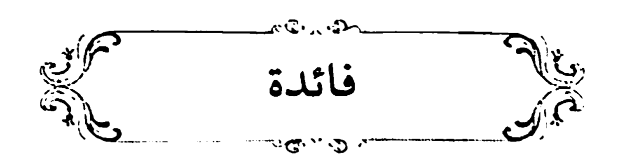
* * *

قوله: «لا سِيَّما للعلوم الحِكْميَّة»

اعلـم أنَّـه لـو كان المنطـقُ خارجـاً عـن أقسـام الحكمـة النظريَّـةِ فكونُـه آلـةً للعلـوم الحِكْميَّـة ظاهـرٌ. ولـو كان داخـلاً تحـت الحكمـة الإلهيَّـة ـ كـما يُفهَـم مـن كلام أكثـر الرؤسـاء ـ فيُقـال: لَّمـا كان البحـثُ فيـه مـن جهـة الإيصـال، وكان غـيرَ مقصـودٍ بالـذَّات أُفْـرِزَ عـن الحكمـة وجُعِـل وسـيلةً إليهـا.

---

(١) انظر: حواشي السيد المحقق الشريف الجرجاني على شرح الشمسية ١/ ١٤٦ ـ ١٤٧ .



فائدة

[في مدوِّن الفنِّ]

اعلم أنَّ أرسطاليس الحكيمَ دوَّن هذا العلمَ بأمر الإسكندر الروميِّ. ولهذا يُلقَّب بـ«المعلِّم الأوَّل». والفارابيُّ هذَّب هذا الفنَّ. وهو المعلِّم الثَّاني. وبعد إضاعة كُتُب الفارابيِّ فصَّله الشيخُ أبو عليٍّ ابن سينا.

قوله: «**ولهذا يُلقَّب بالمعلِّم الأوَّل**» لأنَّه واضعُ التعاليم المنطقيَّة، ومُخرِجُها من القوَّة إلى الفعل، إلا أنَّه أجمل القولَ إجمالَ المهذِّبين، وفصَّله المتأخِّرون تفصيلَ الشَّارحين. وله حقُّ السَّبْق وفضلُ التمهيد. كذا في «المِلَل والنِّحل»[1].

قال العلَّامة الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»: «وقد حافظ على شريطة المصنِّفين، واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتَّصلات والمنفصلات والاقترانيات الشرطية التي لا يُنتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأمثالِها ممَّا زادها المتأخِّرون، وعن النقصان عمَّا يجب كالصِّناعات الخمس على ما نقص فيها المتأخِّرون بحذف البعض أصلاً ورأساً كالجدل والخطابة والشعر، وإيراد البعض تبرُّكاً كالبرهان والمغالطة»[2].

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٤٤٤، طبعة دار المعرفة، الثالثة، ١٤١٤هـ)

(٢) شرح حكمة الإشراق ١/ ٥٠ (طبعة بنياد حكمت صدرا مع تعليقات ملا صدرا). وفيه: «وإيراد البعض أبترَ كالبرهان والمغالطة». وهذا أقرب إلى كلام العلامة القطب الشيرازي. وأمَّا «تبركاً» فأقرب إلى كلام الشارح الفاضل من متأخري أهل الهند.

واعلـم أنَّ الشـيخ قـد بالـغ في تعظيـم شـأن المعلِّـم الأوَّل وتفخيـمِ قـدره حيـث قـال: «انظـروا معـاشر المتعلِّمـين هـل أتـى أحـدٌ بعـده زاد عليـه أو أظهـر فيـه قصـوراً أو أخـذ عليـه مآخـذ مع طـول المـدَّة وبُعـد العهـد، بـل كان مـا ذكـره هـو التـامُّ الكامـل، والميـزان الصحيـحُ والحـقُّ الصريـح»(١).

ثـمَّ قـال محقِّـراً لشـأن أفلاطـن: «وأمَّـا أفلاطـن الإلهـي فـإنْ كانـت بضاعتـه مـن الحكمـة مـا وصـل إلينـا مـن كتبـه وكلامـه فقـد كانـت بضاعتُـه مـن العلـم مزجـاةً»(٢).

ولعـلَّ الحـقَّ مـا قـال الشـيخ المقتـول وشُرَّاحُ كلامـه: «إنَّ المعلِّـم الأوَّل وإن كان كبـيرَ القـدر عظيـمَ الشـأن بعيـدَ الغَـور تـامَّ النظـر، لا يجـوز المبالغـةُ فيـه عـلى وجـهٍ يُفـضي إلى الإزراء بأسـتاذيه. ولـو أنصـف الشـيخ أبو عـلي لَعَلِـم أنَّ الأصول التـي بسـطها ومهَّدهـا المعلِّـمُ الأول مأخـوذةٌ عـن أفلاطـن، وأنَّـه مـا كان عاجـزاً عـن ذلـك»(٣).

---

(١) انظر: منطق الشفاء ٧ (السفسطة): ١١٠ ـ ١١٤، المقالة الثانية، الفصل السادس.

(٢) انظـر: منطـق الشـفاء ٧: ١١٤، وليـس في المطبـوع مـن منطـق الشـفاء تصريـح باسـم أفلاطـون، غـير أنَّـه قـال بعـد أن نقـل عـن المعلِّـم الأوَّل ومَدَحـه: «والـذي عملـه معلِّمُـه وسـمَّاه كتـاب «سوفسـطيقا» حـاد فيـه عـن الواجـب وقـصر عـن الكفايـة، ...، وبالحـري أن نصـدق ونقـول: إنَّـه إن كان ذلـك الإنسـان ...». فكلامُـه عـن أفلاطـون وإن لم يذكره باسـمه. والشـارح الفاضـل ناقـلٌ مـن شرح حكمـة الإشراق، وهـو الـذي صرَّح باسـم أفلاطـون.

(٣) شرح حكمة الإشراق للعلامة القطب الشيرازي ١/ ٣٤.



[في تعريف المنطق]

ولعلَّك علمتَ ممَّا تلونا عليك في بيان الحاجةِ حدَّ المنطق وتعريفَه من أنَّه عِلمٌ بقوانينَ تَعصِمُ مُراعاتُها الذِّهنَ عن الخطأ في الفكر.

قوله: «حدَّ المنطق وتعريفه» لأنَّ الشيء الذي يُحتاج فيه إلى المنطق يكون غايتُه وغرضُه. ويحصل بذلك العلمُ بغايته. وهو تصوُّرُه برسمه. فعَطْفُ «التعريفِ» على «الحدِّ» تفسيريٌّ. والمراد بالحدِّ الحدُّ النحويُّ[1]، وإلا فما عُلِم من أنَّه «علمٌ بقوانينَ إلخ» رسمٌ له بالقياس إلى غايته.

وإنَّما رسم بهذا الاعتبار لكونه أخصَّ تعلُّقاً ببيان الغرض.

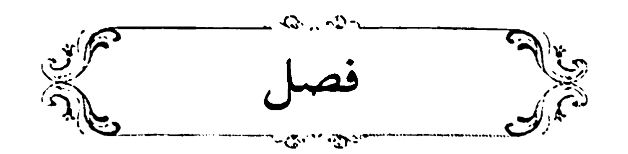
قال المحقِّق الطوسيُّ في «شرح الإشارات»: «رسوم الشيء تختلف باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط، ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيساً إلى غيره كفِعله أو فاعله أو غايته، أو لشيءٍ آخَرَ. مثلاً يُرسَم الكُوزُ بأنَّه وعاءٌ صُفريٌّ أوخَزفيٌّ كذا كذا. وهو رسمٌ له بحسب ذاتِه، وبأنَّه آلةٌ يُشرَب بها الماءُ. وهو رسمٌ له بالقياس إلى غايته.

ولمَّا كان المنطقُ علماً في نفسه، وآلةً بالقياس إلى غيره من العلوم فله بحسَب كلِّ واحدٍ من الاعتبارَين رسمٌ، لكن أخصُّهما تعلُّقاً ببيان الغَرَض هو الذي باعتبار قياسه إلى غايته؛ ولذلك رسم بذلك الاعتبار»[2].

---

(١) وهو المعرِّف الجامع المانع، كما ذكره الفاضل ملا جامي في شرح الكافية (ص:٢٥، طبعة المكتبة الحبيبية، كوئته، باكستان) في شرح قول ابن الحاجب: «وقد علم بذلك حد كل واحدٍ منها».

(٢) شرح الإشارات ١/ ٩.



فصل

[في موضوع المنطق]

موضوعُ كلِّ علمٍ ما يُبحَث فيه عن عوارضه الذَّاتيَّة كبدن الإنسان للطِّبِّ، والكلمةِ والكلامِ لعلم النَّحو. فموضوعُ المنطقِ المعلوماتُ التصوريَّةُ والتصديقيَّةُ، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنَّها مُوصِلةٌ إلى المجهول التصوُّريِّ والتصديقيِّ.

قوله: «فصل موضوع كلِّ علمٍ» ما يُبحَث فيه عن العوارض الذَّاتيَّة له أو لنوعه أو لنوع عرَضِه الذاتيِّ، بأن يكون موضوعُ المسألة إمَّا نفسَ موضوعِ العلم، ويُثبَت له ما هو عَرَضٌ ذاتيٌّ له، أو نوعُ موضوعِ العلم موضوعَ المسألة، ويُثبَت له ما هو عَرَضٌ ذاتيٌّ له، أو ما يعرضه لأمرٍ أعمَّ بشرطِ أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم، أو يُجعَل نوعُ عرضِه الذاتيِّ موضوعَ المسألة ويُثبَت له ما هو عرضٌ ذاتيٌّ له، أو ما يعرِضه لأمرٍ أعمَّ بشرطه المذكور.

[كلام الشيخ في موضوع العلم وتفسير كلامه]

قال الشيخ في «برهان الشفاء»: «الموضوعات هي الأشياء التي لا يُبحَث في الصِّناعة إلا عن الأحوال المنسوبة إليها، أو العوارض الذاتيَّة لها. والمسائل هي القضايا التي محمولاتُها أعراضٌ ذاتيةٌ لهذا الموضوع أو لأنواعه وعوارضه»[1].

---

(١) برهان الشفاء (ص: ١٥٥ي)

فقوله: «عن الأحوال المنسوبة إليها» إشارةٌ إلى المحمولات التي ليست أعراضاً ذاتيَّةً لنفس موضوع العلم، بل عوارض ذاتيَّة لأنواعِه أو أنواعِ أعراضِه، كما صرَّح به المحقِّق الدوانيُّ[1].

وما قال بعض المدقِّقين: «لا خلاف لأحدٍ في أنَّ ما يعرض الشيءَ لأمرٍ أخصَّ عرَضٌ غريبٌ له، ولا في أنَّ ما هو عَرَضٌ غريبٌ لموضوع العلم لا يُنسَب إليه ولا يُبحَثُ عنه في العلم.

فالأعراض الذاتية في تعريف الموضوعات هي الأحوال المنسوبة، وذكرُها بعدَها للبيان.

وأمَّا العوارض الذاتيَّة في تعريف المسائل فكأنَّ المراد منها العوارضُ الذاتيَّة الشَّاملة لأفراد الموضوع المعروض على الإطلاق، فإنَّ العارضَ الذاتيَّ منه ما يشمَل أفرادَ الموضوع على الإطلاق كالتحيُّز للجسم، ومنها ما يشملُها على التقابل كالزوجيَّة للعدد»[2]، ليس بشيءٍ، إذ مرادُهم بقولهم: «الأعراض الغريبة لا يبحث عنها في العلم» أنَّ الأعراض الغريبة لا يُبحَث عنها بأن تُجعَل محمولاتٍ لما هي أعراضٌ غريبةٌ بالقياس إليه، كيف ولم ينجرَّ البحثُ في العلم من العوارض الغريبة لموضوعه مطلقاً، يلزم أن لا يكون موضوعُ المسألة إلا ما هو موضوعُ العلم، دونَ نوعه وأعراضِه، لأنَّ الأعراض الذاتية للموضوع أعراضٌ غريبةٌ لنوعه، لأن عروضها للنوع بواسطة الأمرِ الأعمِّ. وقد نصَّ الشيخ في «الشفاء» على أنَّ محمولات المسائل يجب أن تكون أعراضاً ذاتيةً لموضوعاتها.

---

(١) انظر: حاشيته على التهذيب (ص: ٢٩ ـ ٣٠)

(٢) حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ١٦٦ـ ١٦٧)

وما قال بهمنيار في «التحصيل»: «لو كانت الأعراض الغريبة يُبحث عنها في العلوم لكان يدخل كلُّ علمٍ في كلِّ علمٍ، وصار النظرُ ليس في علمٍ مخصوصٍ، ولكان العلمُ الجزئيُّ كليّاً، ولَمَا كانت العلومُ متباينةً»[1]. فمراده بالأعراض الغريبة التي حكم بعدم جواز البحث عنها العوارض الغريبة لموضوع العلم وموضوعاتِ المسائل مطلقاً، كيف ولايلزم من تجويز البحث عن العوارض الغريبة لموضوع العلم إذا كانت أعراضاً ذاتيةً لأنواعه أو أنواع أعراضه إلا دخول الأبحاث المتعلِّقة بأنواع الموضوع أو أنواع أعراضه. ولاقباحةَ فيه.

فقد ظهر أنَّه لايجب قصرُ البحث في العلم على العوارض الذاتيَّة لنفس موضوعه كما هو المشهود.

[كلام العلامة الجلال الدواني في موضوع العلم]

وأمَّا ما قال المحقِّق الدوانيَّ: «إنَّ موضوع العلم كما قد يكون عينَ موضوع المسئلة وقد يكون غيرَه، كذلك محمولُ العلم يكون عينَ محمول المسألة وغيرَه. وعلى التقديرين يرجع البحثُ إلى العوارض الذاتية لموضوع العلم. أمَّا على الأوَّل فظاهرٌ. وأمَّا على الثاني فإنَّ المحمول على ذلك التقدير هو المفهوم المردَّد بين محمولاتِ المسائل المتقابلة، أيْ أمرٌ دائرٌ بينها. وذلك المفهوم المردَّدُ عرَضٌ ذاتيٌّ لموضوع العلم»[2]، فأورد[3] عليه بوجهين:

(١) التحصيل (ص: ٢٢٢، طبعة جامعة طهران)

(٢) انظر: حاشيته على التهذيب (ص: ٣٠)

(٣) المورد هو السيد الزاهد.

الأوَّل: أنَّ المفهوم المردَّد بين محمولات المسائل من الأمور الاعتباريَّة. والبحث إنَّما يكون عن الأحوال الحقيقيَّة.

وأجيب بأنَّه إن أريد بالأمور الاعتباريَّةِ الأمورُ الاختراعيَّةُ فعدم البحث في العلم عن تلك الأحوال مسلَّمٌ، لكن ليس المفهومُ المردَّد بين محمولات المسائل من هذا القبيل، لكونه منتزعا من منشأ صحيح، أعني محمولات المسائل.

وإن أريدَ بها ما لا تكون موجودةً بأنفسها، فمُسلَّمٌ أنَّ المفهوم المردَّد من هذا القبيل، لكن لايلزم أن تكون الأحوال المبحوثة عنها أموراً عينيَّةً.

والثاني: أنَّه يلزم حينئذٍ أن لا تكون محمولاتُ المسائل مقصودةً بالذَّات، لكونها أعراضاً غريبةً لموضوع العلم.

وأجيب بأنَّ كون محمولات المسائل أعراضاً غريبةً لموضوع العلم لا يُوجب أن لا تكون مقصودةً في المسائل، كيف وإنَّها أعراضٌ ذاتيةٌ لموضوعات المسائل.

وما قال الشيخ في «برهان الشفاء»: «الأعراض الغريبةُ لا تُجعَل مطلوباتٍ في مسائل الصنائع البرهانية»[1] فمراده أنَّ الأعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبةً بالبرهان.

وفيه أنَّ ارتكاب القول بالمفهوم المردَّد مبنيٌّ على أنَّه لا يجوز البحثُ في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه، وأنَّ محمولات المسائل الخاصَّة ليست أعراضاً ذاتيةً لموضوع العلم.

---

(١) برهان الشفاء (ص: ١٣٢)

فالقول بتجويز البحث في العلمِ عن العوارض الغريبة لموضوعه غيرُ صحيح على هذا التقدير.

والحقُّ أنَّه على تقدير عدم جواز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه مطلقاً وكونِ المقصود إثبات المفهوم المردَّد بين محمولات المسائل لا تكون محمولاتُ المسائلِ مقصودةً بالذَّات. وهو خلاف ما يشهد بالضَّرورةُ العقليَّةُ.

[تحقيق المير زاهد الهروي في موضوع العلم، والإيراد عليه]

واعلم أنَّه قال بعض المدقِّقين من المتأخِّرين: «إنَّ المعتبر في موضوع العلم نفسُ الطبيعة من حيث هي، لا من حيث العموم، ولا من حيث الخصوص. فما يلحقُها من حيث العموم أو الخصوص عرَضٌ ذاتيٌّ لها من حيث هي، وإن كان عرضاً غريباً لها من حيث العموم أو الخصوص، مثلاً موضوع العلم الطبيعيِّ الجسمُ من حيث هو، لا من حيث العموم أو الخصوص. فما يلحقه من حيث العموم كالتحيُّز أو من حيث الخصوص كالقوَّة اللَّامسة أعراضٌ ذاتية لطبيعته من حيث هي، وإن كانت أعراضاً غريبةً لطبيعته العامَّة أو الخاصَّة.

فالعارض لأمرٍ أخصَّ إن اعتُبِر اتِّحادُ ذلك الأخصِّ مع المعروض - ولو بالعَرْض - فهو من الأعراض الذاتيَّة. وإن اعتُبِر خصوصيَّةُ الأحوال العارضة له من حيث الخصوصية، فهو من الأعراض الغريبة.

وهـذا لا يجري في العـارض لأمرٍ أعـمَّ، فـإنَّ الأعـمَّ بوحدتـه المبهمـة متَّحدٌ مـع الأخـصِّ بالـذَّات أو بالعَـرْض. والأخـص ليـس كذلك.

أو يقـال: إنَّ موضـوع العلـم هـو حقيقـة الجسـم الطَّبَعي مثـلاً مـن حيـث إنَّهـا سـاريةٌ في الأفـراد جميعـاً أو بعضهـا، فيُبحـث في العلـم عـمَّا هـو عـرَضٌ ذاتيٌّ لموضوعـه بهـذه الحيثيـة. فبعـض أعراضِـه الذاتيَّـة تلحقـه مـن حيـث هـو سـارٍ في جميـع الأفـراد كالحيِّـز الطَّبَعـيِّ والشَّـكل الطَّبَعـيِّ. وبعضُهـا يلحقـه مـن حيـث هـو سـارٍ في بعـض الأفـراد كقـوَّة اللَّمـس وامتنـاعِ الخـرق.

فما ظُنَّ أنَّه عارضٌ لأمرٍ أخصَّ فهو ليس بعارض لأمر أخصَّ»[1].

هذا كلامه وفيه كلامٌ من وجوهٍ:

الأوَّل: أنَّ الطبيعـة[2] مـن حيـث هـي أعـمُّ مـن الطبيعـة مـن حيـث الخصـوص. والعـارض الـذي عـرَضَ للأخـصِّ بالـذات عـارضٌ لهـا مـن حيـث الخصوصيـة، فـلا تكـون عارضـاً لهـا بالـذات.

فـإن قلـت: الطبيعـة مـن حيـث هـي ليسـت بواحـدةٍ ولا كثيرةٍ، ومتَّحـدةٌ مـع الواحـد والكثـير. ومعروضـةٌ بالـذَّات لمـا يعـرض الواحـدَ والكثـيرَ.

قلـت: الماهيـة مـن حيـث هـي، وإن لم تكـن واحـدةً بالشَّـخص، ولا كثـيرةً بالكثـرة الشـخصية، لكنَّهـا واحـدةٌ بالطبيعـة، وإلا كانـت لاشـيئاً محضـاً. والواحـد بالطبيعـة لا يصلـح لعـروض العـوارض العارضـة للأخـص مـن حيـث

(١) حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ١٦٩ ـ ١٧١)

(٢) في الطبعتين «الطبعية». وكذا الذي يأتي قريباً.

هو كذلك، إلا بعد تخصيصه بخصوصيةٍ، فلا تكون هذه العوارضُ أعراضاً ذاتيةً لها.

الثاني: إنَّ ما ذكره لا يتمُّ إلا إذا كان موضوعُ العلم ذاتياً لموضوع المسألة. وأمَّا إذا كان موضوعُ المسألة نوعَ العرضِ الذَّاتيِّ لموضوع العلم، فلا يتمُّ أصلاً، لأنَّ ماهيَّة الموضوع ليست بمتَّحدةٍ مع نوع عَرَضه الذاتيِّ بالذَّات، فعوارضُها ليست عارضةً لها بالذَّات.

الثالث: أنَّه إذا جُعل المحمولات في المسائل عوارضَ ذاتيَّةً لموضوع العلم، فلا يخلو [١] إمَّا أن يكون جعلُها محمولاً للمسائل من حيث إنَّها أعراضٌ ذاتيَّةٌ لنفس موضوع العلم، فلم تكن المسائلُ مقصودةً، إذ لم يتعلَّق القصدُ حينئذٍ إلا بمعرفة حالِ موضوع العلم. [٢] وإمَّا من حيث إنَّها أعراضٌ ذاتيَّةٌ لموضوعات المسائل من حيث هي كذلك. فقد تمَّ[1] البحث عن الأعراض الغريبة لموضوع العلم.

الرابع: أنَّه قد صرَّح الشيخ في «الشفاء» أنَّ العوارض الذاتيَّة لموضوع العلم لا تجب أن تكون محمولةً عليه بالمواطأة. فعلى تقدير كون موضوع المسألة العرضَ الذاتيَّ الغيرَ المحمولَ بالمواطأة على موضوع العلم، أو عرضَ عرضِه الذاتيِّ كذلك، ومحمولها عرضُ عرضِه لا يتمشَّى هذا الكلام، لأنَّ هذه المحمولات ليست بعارضةٍ لطبيعة موضوع العلم أصلاً.

---

(١) في الطبعتين: «فقدم البحث»، فغيَّرناه إلى ما ترى.

الخامس: أنَّه إن أراد بالطبيعة السارية في بعض الأفراد الطبيعةَ السارية في بعض الأفراد الخاصَّة بخصوصها، فما يعرضها بالذَّات ربَّما لا يكون عرضاً ذاتيّاً إلا للأخصّ فقط. فيكون بالقياس إلى الأعمّ عرَضاً غريباً.

وإن أراد به الطبيعة السارية في بعض الأفراد أيِّ بعضٍ كان، فما يعرض للأخصّ بخصوصه بالذَّات لا يكون عَرَضاً ذاتياً بالقياس إلى الطبيعة المطلقة، إذ لا يكون عارضاً لها إلا بعد تخصيصها في ضمن ذلك الأخصّ.

فالظَّاهر أنَّ تعريف المتأخِّرين حيث لم يأخذوا فيه إلا الأعراض الذاتيَّة للموضوع محمولٌ على المسامحة[1]، اعتماداً على ما فُصِّل في مقامه.

* * *

قوله: «فموضوع المنطقِ المعلوماتُ» التي تشتمل المعلوماتِ التصوريَّةَ والتصديقيَّةَ، فلا يلزم تعدُّد موضوعِ المنطق.

[مذهب القدماء في موضوع المنطق]

واعلم أنَّ هذا مذهب المتأخِّرين. وأمَّا القدماء فذهبوا إلى أنَّ موضوعَه المعقولات الثانيةُ.

وأُوردَ عليهم[2] بأنَّه قد يُبحَث في الفنِّ عن نفس المعقولات الثانية، كالذاتيَّة والعَرَضية وغيرِهما. وقد تقرَّر في مقرِّه أنَّ الموضوع وأجزائَه يكون مفروغاً عنه.

---

(١) كما قال العلامة الجلال الدواني في حاشيته على التهذيب (ص : ٣٠)

(٢) أي على القدماء.

وأجيب بأنَّ للمعقولات الثانية اعتبارين: [١] الأوَّل: كونُها معقولاتٍ ثانيةً. [٢] والثاني كونُها عارضةً لمعقولات ثانيةٍ أخرى.

فبالاعتبار الأوَّل لا يُبحَث عنها في المنطق. وبالاعتبار الثاني عوارضُ ذاتيَّةٌ للموضوع الذي هو المعقول الثاني. فيجوز أن يُبحَث عنها وتقع محمولاتٍ للمسائل.

وأورد عليه بعضُ نُظَّار «السُّلَّم» بأنَّه مشكل في الجزئيِّ والكليِّ.

فإن قلت: الكليَّةُ والجزئيَّةُ تُحمَلان على العامِّ والخاصِّ. والعمومُ والخصوصُ من المعقولات الثانية.

قلت: العامُّ والخاصُّ أيضاً يُجعَل محمولاً في المنطق، فيلزم الخلف. وبالجملة إرجاع المحمولاتِ كلِّها إلى المعقول الثاني العارضِ للمعقول الثاني الآخَر لا يُتصوَّر في بعضها، وفي البعض يرجع إلى التكلُّف المستغنى عنه.

وأجاب عنه أستاذُنا العلَّامة قُدِّس سرُّه بأنَّ الاستدلال على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق، بأنَّ المعقولاتِ الثانيةَ قد تقع محمولاتٍ في المسائل المنطقية إنَّما يتمُّ لو ثبت أنَّها تقع محمولاتٍ على المعقولات الأولى في المسائل المنطقية. وهذا غيرُ معهودٍ في المنطق. إذ لم يُعهَد بعدُ مسألةٌ منطقيَّةٌ يكون موضوعُها المعقولُ الأوَّلُ ومحمولُها المعقولُ الثاني.

فالمعقولات الثانية إنَّما يُبحَث عنها في المنطق من حيث إنَّها أحوالٌ لمعقولٍ ثانٍ آخَر. فإذا قيل في المسائل المنطقية: «الكليُّ إمَّا ذاتيٌّ أو عرضيٌّ» أو «إنَّ المعرِّف إمَّا حدٌّ أو رسمٌ» فليس المسألةُ بالحقيقة أنَّ الحيوان ذاتيٌّ، والماشي

عـرضيٌّ، و أنَّ الحيـوان الناطـق حـدٌّ، والحيـوان الضاحـك رسـمٌ، حتـى يُتوهَّـم أنَّ المعقـولات الثانيـة يُبحـث عنهـا في المنطـق مـن حيـث إنَّهـا أحـوالٌ للمعقـولات الأولى، ويُظَـنَّ أنَّ إرجـاع المحمـولات في المنطـق إلى المعقـولات الثانيـة العارضـة للمعقـولات الثانيـة الأُخَـر يرجـع إلى التكلُّـف.

أمَّـا البحـث مـن الكليَّـة والجزئيـة فإنَّـما هـو لكونهـما مـن عـوارض المفهـوم. وهـو أيضـاً مـن المعقـولات الثانيـة. والمفهـوم ليـس مسـألةً مـن مسـائل المنطق.

[تحقيق يرتفع به الخلاف بين المتأخرين والقدماء في موضوع المنطق]

والتَّحقيـق أنَّ المتأخِّريـن لم يريـدوا بقولهـم: «موضـوع المنطـق المعلومـات التصوريـة والتصديقيَّـة» أنَّ مفهـوم المعلـوم التصـوريِّ والتصديقـيِّ موضـوعُ المنطـق، إذ مفهومـه ليـس مُوصِـلاً، ولا صالحـاً لِلُحـوق العـوارض المبحوثـة عنهـا في المنطـق؛ ولا أنَّ مصـداق ذلـك المفهـوم موضـوعٌ لـه، إذ المعلومـاتُ مطلقـاً ليسـت مبحوثـةً عـن أحوالهـا في المنطـق؛ بـل مرادُهـم أنَّ موضـوع المنطـق مصـداق ذلـك المفهـوم مـن حيـث إنَّـه معـروضٌ للمعقـول الثـاني.

والقرينـةُ عـلى هـذه الإرادةِ قولُهـم: «موضـوع المنطـق المعلومـات التصوريـة و التصديقيَّـة، لكـن لا مطلقـاً، بـل مـن حيـث إنَّهـا مُوصِلـةٌ إلى مجهـولٍ تصـوُّريٍّ أو تصديقـيٍّ.

وعـلى هـذا يرتفـع الخـلافُ بينهـم وبـين القدمـاء، إذ ليـس مرادُهـم بقولهـم: «موضـوع المنطـق المعقـولات الثانيـة» أنَّ مفاهيـم المعقـولات الثانيـة بـدون عروضهـا للمعلومـات موضـوعٌ، إذ مفهـوم مـا يكـون ظـرفُ عروضِـه الذِّهـنَ ليـس مُوصِـلاً ولا معروضـاً للعـوارض المبحوثـة عنهـا في المنطـق، بـل مرادُهـم أنَّ

الموضوع هي المعقولات الثانية العارضة للمعلومات من حيث ينطبق عليها ويتعدَّى أحكامُها إليها.

فموضوعُ كلِّ مسألةٍ معقولٌ ثانٍ من حيث ينطبق على معلوماتٍ هي معروضاته. ومحمولُها معقولٌ ثانٍ آخَرُ ثابتٌ لمعروضات ذلك المعقول الثاني من حيث هي معروضاتُه، سواء كانت تلك المعلومات معقولاتٍ أولى أو معقولاتٍ ثانيةً.

[تحقيق الحيثيات المعتبرة في الموضوعات]

واعلم أنَّ الحيثيات المعتبَرة في الموضوعات ليست قيوداً لها، لأنَّ المعروض للعوارض الذاتيَّة إنَّما هو ذات الموضوع، لا الذات المأخوذة مع الحيثية، ولأنَّ الحيثية لو كانت قيداً للموضوع لما كانت مبحوثةً عنها في العلم، مع أنَّه قد يُبحَث عنها فيه، ولا عللاً لِلُحوق الأعراض الذاتيَّة، إذ الحيثية ربَّما تكون من الأعراض الذاتيَّة المبحوثة عنها في العلم، فلو كانت علَّةً لِلُحوق الأعراض الذاتيَّة يلزم الدَّورُ.

وأيضاً فإنَّ كثيراً من الحيثيَّات لا يصحُّ فيها التعليلُ كحيثيَّة الإيصال مثلاً، فإنَّها ليست علَّةً لِلُحوق الجنسية والفصلية لمعروضها.

فالحقُّ أنَّ الحيثيات المعتبَرة في الموضوعات إنَّما هي في نظر الباحث، فهي إمَّا تعليليَّةٌ للبحث، أي علَّةٌ للبحث في نظر الباحث، فلا يَبحَثُ الباحثُ إلا عن العوارض التي تعرض في نظره من هذه الحيثيَّة، أو تقييديَّةٌ للبحث في نظر الباحث، بأن يكون البحثُ مقصوراً على هذه الحيثيَّة، وما يلحق لأجلها، فتكون مقصرة للبحث على بعض العوارض.



فائدة

[في غاية علم المنطق]

اعلم أنَّ لكلِّ علمٍ وصِناعةٍ غايةً، وإلا لكان طلبُه عَبَثاً، والجِدُّ فيه لغواً. وغايةُ علمِ الميزان الإصابةُ في الفكر وحفظُ الرَّأي عن الخطأ في النَّظَر.

قوله: «فصل اعلم أنَّ لكلِّ علمٍ وصِناعةٍ»

[العلم والصناعة]

يحتمل أن يكون عطف «الصِّناعة» على «العلم» تفسيريّاً، إذ اطلاق الصِّناعة بمعنى العلم متعارَفٌ فيما بينهم، يقال: صناعة الميزان، وصناعة البرهان.

قال الشيخ في أوائل «طبيعيات النَّجاة»: «العلم الطبيعيُّ صِناعةٌ نظريَّةٌ. وكلُّ صناعةٍ نظريةٍ فلها موضوعٌ»(١).

ويحتمل أن يُراد بالعلم ما لا يتعلَّق بكيفيَّة عملٍ، بل يكون المقصود منه نفسَ العلم، وبالصِّناعة ما يتعلَّق بكيفية عملٍ، ويكون المقصودُ منه ذلك العمل. وهي بهذا المعنى على نحوين:

١. الأوَّل: ما يمكن حصولُه بمجرَّد النَّظر والاستدلال. [٢] والثاني: ما لا يمكن حصولُه إلا بمزاولة الأعمال.

---

(١) النجاة (ص: ١٨٩، طبعة جامعة طهران)

والمنطق أيضاً صِناعة بالنحو الأوَّل، لكونه متعلّقاً بكيفيّةِ عملٍ ذهنيٍّ.

والحـقُّ أنَّ بحـث المنطـق ليـس إلا عـن أحـوال المعقـولات الثانيـة التـي ليـس وجودُهـا بقدرتنـا واختيارنـا. فهـو يشـارك سـائرَ العلـومَ النظريَّـةَ في الموضـوع. نعـم يخالفهـا في الغايـة، ويوافـق العلـومَ العمليَّـة في الغايـة. إذ الغايـة المشـتركة فيهـا هـي العمـل، سـواء كان ذهنيـاً أو خارجيـاً. ويخالفهـا في الموضـوع، لأنَّ موضوعاتهـا الأعـمالُ والأفعـال التـي وجودهـا بقدرتنـا واختيارنـا.

[الأولى تمايز العلوم بالموضوعات دون الغايات]

والأولى أن يكـون تمايـزُ العلـوم باعتبار تمايـز الموضوعـات، لأنَّ الموضوعات أجـزاء العلـوم، والغايـاتُ خارجـةٌ عنهـا. والتقسـيم والتعريـف باعتبـار الجـزء أولى منـه باعتبـار الخـارج، كـما صرَّح بـه الصـدر الشـيرازي في «حـواشي إلهيـات الشـفاء»[1].

* * *

قولـه: «**غايـة**» خارجـةٌ عنـه مغايـرةٌ لـه. وهـي مقدَّمـةٌ في التصـور عـلى تحصيـل ذي الغايـة، لأنَّ تحصيله فعـلٌ اختيـاريٌّ، فـلا بـدَّ مـن أن يكـون مسبوقاً بتصـوُّر الغايـة. فمِـن حـقِّ كلِّ طالـبٍ لعلـمٍ أن يعلـم الغايـةَ المترتِّبـةَ عليـه المقصـودةَ منـه، وأن يصـدِّق بترتُّبهـا عليـه، وإلا لـكان طلبُـه عبَثـاً بـلا فائـدةٍ، والجِـدُّ فيـه لغـواً بـلا عائـدةٍ.

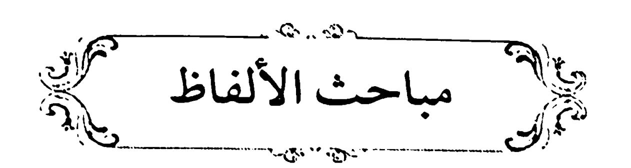
(١) انظر: تعليقات ملا صدرا على إلهيات الشفاء (١/ ٢٣، طبعة بنياد حكمت صدرا)

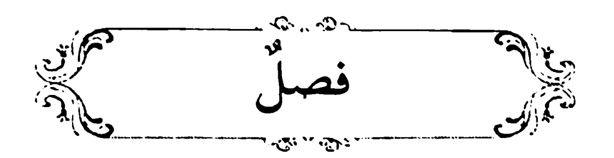
ولمَّا كان غايةُ علم الميزان الإصابةُ في الفكر وحفظُ الرأي عن الخطأ في النَّظر، فمَن أراد الشروعَ فيه على وجه البصيرة فلا بُدَّ من أن يعلم أنَّه علمٌ بقوانينَ تَعصِم مراعاتُها الذِّهنَ عن الخطأ في الفكر، فإنَّ مَن علمه بهذا الوجه فإنَّه يعلم غايته، ويصدِّق بترتُّبها عليه، إذ العلم بأنَّ الاحتياج إليه بسببٍ خاصٍّ هو الغاية منه، يتضمَّن العلمَ بكونه مرتَّباً عليه.

قسم التصورات

مباحث الألفاظ

مباحث المعاني


مباحث الألفاظ



فصلٌ

[في وجه تقديم بحث الدلالة والألفاظ في كتب المنطق]

لا شُغلَ للمنطقيِّ من حيث إنَّه منطقيٌّ ببحث الألفاظ، كيف وهذا البحث بمعزِلٍ عن غرضِه وغايته. ومع ذلك فلا بُدَّ له من بحث الألفاظ الدَّالَّة على المعاني، لأنَّ الإفادة والاستفادة موقوفةٌ عليه، ولذلك يُقدَّم بحثُ الدَّلالة والألفاظ في كتب المنطق.

قوله: «فصل لا شُغل» بضم الشِّين وسكون الغَين المعجمة، أو ضمِّها، وفتح الشين وسكون الغين، أوفتحها. ففيه أربعُ لغات.

* * *

قوله: «للمنطقيِّ من حيث إنَّه منطقيٌّ»

إنَّما قيَّد بالحيثية لأنَّ المنطقيَّ إذا كان نحويّاً أيضاً فله شُغلٌ بالألفاظ، لكن لا من حيث إنَّه منطقيٌّ، بل من حيث إنَّه نحويٌّ. كذا أفاد السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه[1].

* * *

(١) في حاشيته على شرح الشمسية (١/ ١٧٣)

قولـه: «كيـف وهـذا البحـث بمعـزلٍ عـن غرضـه وغايتـه» إذ لا غـرضَ للمنطقـيِّ إلا عـن القـول الشَّـارحِ والحجَّـةِ، وكيفيَّـة ترتيبهـا حتـى يُوصِـلا إلى مجهـولٍ تصـوريٍّ أو تصديقـيٍّ. وليـس المُوصِـلُ ألفاظُهـما بـل معانيهـما.

* * *

قولـه: «ومـع ذلـك فـلا بُـدَّ لـه مـن الألفـاظ الدَّالَّـة عـلى المعـاني» أمَّا بالنسـبة إلى نفسـه فـلأنَّ العقـل مشـوبٌ بالتخييـل، وترتيـبُ المعـاني بـدون تخييـل الألفـاظ عسـيرٌ. وأمَّـا بالنسـبة إلى الغيـر فـلأنَّ الخطـاب مـع الغيـر لا بُـدَّ وأن يكـون بلغـةٍ مـن اللُّغـات. ولـولا ذلـك لمـا احتيـج إلى اللُّغـة.

والحاصـلُ أنَّ تعلُّـم هـذا الفـن متوقِّـفٌ عـلى معرفـة بحـث الألفـاظ، لأنَّ التعلُّـم إنَّـما يكـون بالإفـادة والاسـتفادة. والإفـادة والاسـتفادة موقوفـةٌ عليـه. وبعـدَ تعلُّمـه إن أراد العـالِمُ بـه تحصيـل مجهـولٍ لشـخصٍ آخَـرَ فـلا بُـدَّ لـه مـن الألفـاظ. وإن أراد تحصيلـه لنفسـه احتـاج إليهـا ليسـهل الأمـر عليـه.

فهـذا الفـنُّ تعلُّمُـه وحصـولُ غرضِـه يحتـاج إلى مباحـث الألفـاظ، خصوصـاً مـن اللُّغـة التـي دُوِّن بهـا، إلا أنَّهـا لَمَّـا كانـت مسـائله قانونيـةً أخـذوا مباحـث الألفـاظ عـلى الوجـه الـكليِّ، غـير مختـصٍّ بلُغـةٍ دون لغـةٍ. وأوردوهـا في مقدِّمـات الـشروع لئـلَّا يكـون وحشـيةً عـن الفـنِّ بالكليَّـة، ولئـلَّا يحتـاج إلى تغيُّرهـا إذا دُوِّن بلُغـةٍ أخـرى، لأنَّـه قـد يكـون تعلُّمـه بلغـةٍ، واسـتعماله لتحصيـل المجهـولات بلُغـةٍ أخـرى. كـذا قـال السـيِّد المحقِّـق قُـدِّس سرُّه[1].

---

(١) في حاشـيته عـلى شرح الشمسـية (١/ ١٧٤)، ولكنـي لم أجـد فيهـا القطعـة الأخـيرة التـي قـال فيهـا: «وأوردوهـا في مقدمـات الـشروع إلـخ».

قوله: «ولذلك يُقدَّم بحثُ الدَّلالة والألفاظ في كتب المنطق»

وليس هذا البحثُ من أبواب هذا الفنِّ كما يُتوهَّم من كلام الشيخ في أوائل «منطق الشِّفاء» حيث قال بعد ما ذكر أنَّ الاحتياج إلى الألفاظ إنَّما هو للإفادة والاستفادة: «فاضطرَّت صناعة المنطق إلى أن يصير بعضُ أجزائها نظراً في أحوال الألفاظ. ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضاً إلى أن يكون له هذا الجزء»[1].

(١) منطق الشفاء (١/ ٢٣)

فصلٌ في الدَّلالة

الدَّلالة لغةً: هو الإرشاد أي راه نمودن. وفي الاصطلاحِ: كون الشيءِ بحيثُ يلزَم من العلمِ به العلمُ بشيءٍ آخر.

والدَّلالة قسمان: لفظيَّةٌ وغير لفظيَّةٍ. واللفظيَّةُ ما يكون الدَّالُّ فيه اللَّفظَ. وغيرُ اللفظيَّة ما لا يكون الدَّالُّ فيه اللَّفظَ.

وكلٌّ منهما على ثلاثة أنحاءٍ:

أحدها: اللَّفظيَّةُ الوضعيَّةُ كدلالة لفظ «زيد» على مسمَّاه.

وثانيها: اللَّفظيَّةُ الطَّبعيَّةُ كدلالة لفظ «أُح أُح» بضمِّ الهمزة وسكونِ الحاءِ المهملة، وقيل: بفتحها، على وجَعِ الصَّدر، فإنَّ الطبيعة تضطرُّ بإحداث هذا اللَّفظ عند عُروض الوجع في الصَّدر.

وثالثها: اللَّفظيَّةُ العقليَّةُ كدلالة لفظ «ديز» المسموعِ من وراء الجدار على وجود اللَّافظ.

ورابعها: غير اللَّفظيَّةِ الوضعيَّةُ كدلالة الدَّوالِّ الأربعِ على مدلولاتها.

وخامسها: غيرُ اللَّفظيَّةِ الطَّبعيَّةُ كدلالة صهيل الفرس على طلب الماء والكلأ.

وسادسها: الغير اللَّفظية العقليَّةُ كدلالة الدُّخان على النَّار.

فهـذه ستٌّ دلالاتٍ. والمنطقيُّ إنَّما يبحث عن الدَّلالة اللَّفظيَّة الوضعيَّة، لأنَّ الإفادة للغير والاستفادة من الغير إنَّما يتيسَّر بها بسهولةٍ، بخلاف غيرها، فإنَّ الإفادة والاستفادة بها لا يخلو عن صعوبةٍ، هذا.

قوله: «وفي الاصطلاح: كونُ الشيءِ بحيث يلزَم من العلم به العلمُ بشيءٍ آخر»

المرادُ بالعلم مُطلق الإدراك تصوريّاً كان أو تصديقيّاً، يقينيّاً أو غيرَ يقينيٍّ.

والصَّواب أن لا يُعتبَر اللُّزومُ، لأنَّ العلم ههنا أعمُّ من البديهيِّ والنظريِّ، كما أنَّه أعمُّ من التصوريِّ والتصديقيِّ صرَّح به بعضُ المدقِّقين[1].

* * *

قوله: «كدلالة لفظ أُحْ أُحْ» ومن الطَّبَعية دلالة أُحْ بضم الهمزة وسكون الخاء المعجمة[2] على الوجع، وبفتح الهمزة على التحسُّر، ودلالة أُفْ على التضجُّر.

* * *

قوله: «تضطرُّ بإحداث هذا اللَّفظ عند عروض الوَجَع في الصَّدر»

---

(١) انظر: حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ٥٨ طبعة قزان)

(٢) في كلتا الطبعتين زيادة «المشددة» وهي لا تستقيم مع قوله: «وسكون الخاء». على أنَّ السيد المحقق في حواشيه على شرح المطالع (ص: ٦٢) ضبطها بسكون الخاء المعجمة.

وطبيعة السَّامع أيضاً تتأدَّى إلى فهم ذلك المعنى عند سَماع اللَّفظ من غير احتياجٍ إلى الوضع.

قوله: «كدلالة لفظ «ديز» المسموعِ من وراء الجدار على وجود اللافظ»

إنَّما قيَّد اللَّفظ بكونه مسموعاً من وراء الجدار لما أفاد السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه أنَّ اللافظ إذا كان مشاهَداً كان وجودُه معلوماً بحسِّ البصر، لا بدلالة اللَّفظ[1].

وإنَّما مثَّل بلفظ «ديز» إشارةً إلى أنَّ خصوصية اللفظ لغوٌ في الدَّلالة العقليَّة، بخلاف خصوصيتها في الدَّلالة الوضعيَّة والطَّبَعيَّة.

[حصر الدلالة اللفظية في الثلاث استقرائيٌّ]

واعلم أنَّ حصر الدَّلالة اللَّفظيَّة في الثَّلاثة استقرائيٌّ، ولذا لم يُورِد بصورة الحصر.

وما قيل: «دلالة اللَّفظ إمَّا أن يكون للوضع مَدخلٌ فيها أوْ لا. والأوَّل

---

(١) هذا رأي السيد المحقق في حاشيته على شرح المطالع (ص: ٦٢، دار الطباعة العامرة) وحاشيته على المطوَّل (ص: ٣٠١، طبعة الداوري مصورة من طبعة عثمانية قديمة). ولكن كلامه في حاشيته على شرح الشمسية (١/ ١٧٦) يحتمل هذا ووجهاً آخر أيضاً وحاصله أن التقييد به لظهور الدلالة، بمعنى أنَّ الدلالة العقلية موجودة على تقدير المشاهدة أيضاً، ولكنها غير ظاهرة لأجل المشاهدة، حيث قال: «إنَّما اعتُبر هذا القيدُ -يعني من وراء الجدار- ليظهر دلالةُ اللفظ على وجود اللَّافظ عقلاً، فإنَّ المسموعَ من المشاهد يعلم وجود لافظه بالمشاهدة، لا بدلالة اللفظ عليه عقلاً، وأمَّا المسموع من وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه إلا بدلالة اللفظ عليه عقلاً».
وتفصيل احتمال كلامه للوجهين في حواشي الفاضل السيالكوتي عليه (١/ ١٧٧).

الوضعيَّة، والثَّاني إمَّا أن يكون بحسَب مقتضى الطَّبع فطَبعيَّةٌ، وإلا فعقليَّةٌ».
ففيه أنَّ العقليَّة ما يكون بالعلاقة العقلية. وما لا يكون بعلاقة الوضع والطبع يجوز أن يكون بعلاقةٍ غيرِ العلاقة العقليَّة. فالقسم الأخيرُ مُرسَلٌ، لكونه أخصَّ ممَّا أخرجه الترديد بين النفي والإثبات، إلا أن يُقال: المراد بإيراد صورة الحصر في الأمور الاستقرائيَّة هو الضبطُ ولتسهيل الاستقراء.

[إشكال في فهم المدلول في الدلالات الثلاث]

ثمَّ ههنا إشكالٌ، وهو أنَّ فهم المدلول في كلٍّ من الدَّلالات الثَّلاث موقوفٌ على العلم بالعلاقة بين الدَّالِّ والمدلول. وهو موقوفٌ على العلم بهما. فيلزم الدَّور.

وأُجيبَ عنه تارةً بأنَّ الموقوف على العلم بالعلاقة هو فهمُ المدلول من الدَّالِّ. والموقوف عليه هو العلم بالمدلول مطلقاً. وتارةً بأنَّ العلم السابق هو التصوريُّ، والمتأخِّر هو الالتفاتُ أو العلمُ التصديقيُّ.

* * *

قوله: «ورابعها غيرُ اللَّفظيَّةِ الوضعيَّةُ»

[إنكار السيِّدِ المحقِّقِ الدَّلالةَ الغير اللفظية الطبعية، وتحقيق الصواب فيها]

واعلم أنَّ السيِّد المحقِّق قُدِّسَ سِرُّه أنكر وجودَ الطبعيَّة في غير اللَّفظيَّة[1]. وقال المحقِّق الدواني: «دلالة الحمرة على الخجلِ، والصفرةِ على الوجلِ منها؛ بل دلالةُ حركةِ النَّبض على المزاج المخصوص أيضاً منها.

فإن قلتَ: دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص، وكذا دلالةُ الحمرة على الخجل، والصفرة على الوجل وغيرهما إنَّما من اضطرارِ الطبيعةِ. فيكون المدلول مستلزِماً للدَّال استلزاماً عقلياً. فتكون الدَّلالةُ عقليةً، إذ المعتبَر فيها علاقةُ اللُّزومِ العقليِّ، أعمَّ من أن يكون الدَّالُّ ناشئاً عن الطبيعة أو عن غيرها.

قلتُ: هذا جارٍ بعينه في «أح أح» أيضاً. فيلزم أن تكون هذه الدَّلالةُ أيضاً عقليَّةً.

والتَّحقيق أنَّه إن كان المرض المخصوصُ مستلزِماً للصوت المعيَّن، والمزاجُ المخصوصُ للحركةِ المعيَّنةِ، والكيفيات النفسانية لتلك الألوان

---

(١) في حواشيه على شرح المطالع (ص: ٦٢)، وفي حواشيه على إيساغوجي (مير إيساغوجي ص: ٦). وأشار إليه إشارة في حواشيه على شرح الشمسية (١/ ١٧٥).
واعلم أنَّ الفاضل أحمد بن يحيى شيخ الإسلام الهروي المشهور بحفيد التفتازاني أنكر في شرحه على التهذيب (ورقة ١٠، نسخة محمد عاصم بيك ٣٢٤) الدلالة الطبعية لفظيَّها وغير لفظيِّها بنفس إيراد المحقِّق الشريف.

استلزاماً عقليّاً، كانت الدَّلالةُ عقليةً. ولاينافي ذلك تحقُّقُ الدَّلالةِ الطَّبعية أيضاً. فإنَّ من لا يعرفُ الارتباطَ العقليَّ بين تلك الدَّوالِّ ومدلولاتها ينتقل إليها بمجرَّد ممارسة عادةِ الطبيعة. ولا شكَّ أنَّ هذه الدَّلالةُ ليست عقليةً، لأنَّها ليست مستندةً إلى العلاقة العقليَّة، حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقيةً على حالها»[1]. انتهى.

والحاصل أنَّه لا مانع من تحقُّق الدَّلالتَين من جهتَين في مادَّةٍ واحدةٍ، فمِن جهة اللُّزوم العقليِّ يتحقَّق الدَّلالةُ العقليَّةُ، ومن جهة ممارسة عادة الطَّبيعة يتحقَّق الدَّلالةُ الطبعيَّة. كذا قيل.

* * *

قوله: «**فهذه ستُّ دلالات**» بالاستقراء. والظاهر أنَّ المراد منه[2] المعنى اللُّغويُّ كما أفاده السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه[3]، إذ الحصر ليس إلا لتحصيل الجزئيات، لا لتعدية حكمها إلى مَقسمها، فإنَّها إنَّما يُتصوَّر بعد تحصيل الجزئيَّات ومعرفةِ أحكامها. فليس المراد به ما يقابل القياسَ والتمثيلَ، اذ هو استدلالٌ بأحكام الجزئيَّات على حكم الكليِّ.

* * *

قوله: «والمنطقيُّ إنَّما يبحث عن الدَّلالة اللَّفظيَّةِ الوضعيَّةِ»

واعلم أنَّهم عرَّفوا الدَّلالة اللَّفظيَّةَ الوضعيَّة بأنَّها فهمُ المعنى من

---

(١) حاشية الجلال الدواني على التهذيب (ص: ١٢ طبعة قزان)

(٢) أي من الاستقراء.

(٣) انظر حاشيته على شرح الشمسية (١/ ١٧٧)

اللَّفظ عند إطلاقه بالنِّسبة إلى مَن هو عالمٌ بالوضع. واحترزوا بهذا القيدِ عن الدَّلالة اللَّفظية الطبعيَّةَ، واللَّفظيَّةَ العقليَّةَ.

وأرادوا بالوضعِ وضعَ ذلك اللَّفظِ في الجملة، لا وضْعَه لمعناه لئلَّا يخرجَ التضمُّنُ والالتزامُ.

[إيرادان على تعريف الدلالة، والجواب عنهما]

وأُوردَ عليه:

[١] تارةً بأنَّ[١] العلم بالوضع يتوقَّفُ على فهم المعنى، كما يتوقَّف على فهم اللَّفظ، لكونه نسبةً بين اللَّفظ والمعنى. فلو كان فهمُ المعنى لأجل العلم بالوضع يلزَم توقُّف كلٍّ من فهْمِ المعنى والعلمِ بالوضع على الآخَر.

وأُجيبَ عنه بأنَّ[٢] فهْمَ المعنى في حال إطلاق اللَّفظ موقوفٌ على العلمِ السَّابقِ للوضع. وذلك العلمُ السَّابقُ لا يتوقَّف على فهم المعنى في الحال، بل على فهمه في الزَّمان الماضي.

قال الشيخ في «الشفاء»: «معنى دلالة اللَّفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموعُ اسمٍ ارتسم في النفسِ معناه، فيعرف النفسُ أنَّ هذا المسموع لهذا المفهوم. فكلَّما أورده الحسُّ على النفس التَفتَ إلى معناه. فالدلالة هي كون اللَّفظ بحيث كلَّما أورده الحسُّ على النَّفس التَفتَ إلى معناه»[٣].

---

(١) هذا الإيراد الأوَّل.

(٢) هذا الجواب الأول عن الإيراد الأول.

(٣) منطق الشفاء (٢/ ٤)

وذلك الالتفات إنَّما هو بسبب العلمِ السابقِ للوضع.

وبأنَّ[1] فهم المعنى من اللَّفظ موقوفٌ على العلم التصوريِّ للوضع، والمرادُ بالفهم هو العلمُ التصديقيُّ.

[٢] وتارةً[2] بأنَّ الفهم صفةٌ للمعنى أو للسَّامع، والدَّلالةُ صفة للَّفظِ، وهاتان الصفتان متباينتان، لا يجوزُ تعريف إحداهما بالأخرى.

وأجاب عنه العلَّامة التفتازانيُّ[3] بأنَّا لا نسلِّم أنَّ الفهم ليس صفةً للَّفظِ، فإنَّ معنى فهم السامع المعنى من اللَّفظ أو انفهامِ المعنى منه هو كونُ اللَّفظ بحيث يُفهم منه المعنى. غايةُ ما في الباب أنَّ «الدلالة» مفردةٌ يصحُّ أن يُشتقَّ منه صفةٌ تُحمَل على اللَّفظ كـ«الدَّالِّ». و«فهم المعنى من اللَّفظ» أو «انفهامه منه» مركَّبٌ لا يمكن اشتقاقُها منه إلا برابطٍ مثلِ أن يُقال: «اللَّفظُ مُنفَهِمٌ منه المعنى»، ألا ترى إلى صحَّة قولنا: «اللَّفظُ متَّصفٌ بانفهام المعنى منه»، كما أنَّه متَّصفٌ بالدَّلالة.

ولعلَّ التَّحقيق ما أفاده السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه[4] أنَّ الدَّلالة حالةٌ قائمةٌ باللَّفظِ، متعلِّقةٌ بالمعنى، كالأبوَّة القائمة بأبِ المتعلِّقةِ بالابن، لا حالةٌ قائمة بها[5]. وأمَّا تعريفها مضافاً إلى الفاعل أو المفعول أو بانتقال الذِّهن من اللَّفظ إلى المعنى، فمن المسامحات التي لا تلبس المقصودَ، إذ لا ريبَ في

---

(١) هذا الجواب الثاني عن الإيراد الأول.

(٢) هذا الإيراد الثاني.

(٣) انظر: المطوَّل (ص: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، طبعة الداوري، أول الفن الثاني)

(٤) انظر حاشيته على المطوَّل (ص: ٣٠٢ ـ ٣٠٣)

(٥) كذا في الطبعتين، ولعل الصواب: «بهما».

أنَّ الدلالة صفةُ اللَّفظ، بخلاف الفهم أو الانتقال، ولا في أنَّ ذلك الفهم أو الانتقال من اللَّفظ إنَّما هو بسبب حالةٍ فيه، فكأنَّه قيل: هي حالةٌ للَّفظِ، بسببها يُفهَم المعنى منه، أو يُنتقَل منه إليه. وإنَّما تسامحوا تنبيهاً على أنَّ المقصود من تلك الحالة إنَّما هو الفهم أو الانتقال، فكأنَّها هو.

* * *

قوله: «فإنَّ الإفادة بها لا يخلو عن صعوبةٍ»

تحقيقُه أنَّ الإنسان مدنيُّ الطَّبع، أي طبعُه يقتضي التمدُّن. وهو اجتماعُه مع بني نوعه ليتشاركوا ويتعاونوا في تحصيل الغذاء واللِّباسِ والمسكنِ وغيرها، حتى لو انفرد عنهم تعذَّر معيشتُه. وحصولُ الأشياء المذكورةِ متى كان بمعونتهم فيتوقَّف لا محالةَ على أن يُعلِم كلُّ واحدٍ غيرَه[1] ما في ضميره. والدَّلالةُ الطبعيَّةُ وكذا العقليةُ غيرُ كافيةٍ للفهم المفصَّل. وأمَّا الإشارات فأيضاً للدَّلالة غيرُ كافيةٍ. وفي الكتابة مشقَّةٌ عظيمةٌ. فاحتيج في التعليم والتعلُّم إلى الألفاظ الموضوعةِ بإزاء ما في ضميرهم. فعُلِم أنَّ الافتقار إنَّما هو إلى الدَّلالة اللَّفظية الوضعية. فلها الاعتبارُ في العلوم والمحاوراتِ دون غيرها.

[الألفاظ موضوعةٌ للمعاني من حيث هي هي]

وبهذا ظهر أنَّ الألفاظ موضوعةٌ للمعاني من حيث هي هي، إذ المقصود من الوضع ليس إلا إفادة ما في الضمير. ولا يتعلَّق القصدُ بإفادة

(١) في ب: «غير ما في ضميره» بدون الضمير المجرور المضاف إليه «غير».

الشيء من حيث تقييده بأحد[1] الوجودين.

وأيضاً على تقدير وضعِها للصُّوَر الذهنيَّة يخرج الألفاظُ الدَّالةُ على المعاني التي لا تُوجَد في الأذهان. وعلى تقدير وضعِها للأعيان الخارجية يُشكَل بالألفاظ التي لا تُوجَد معانيها إلا في الذِّهن.

وأيضاً ما وُضِع له الألفاظُ لا يجب حصولُه في الذِّهن، بل يجوز حصولُه بالوجه. نعم يجب أن يكون مُلتَفتاً إليه بالذَّات حينَ الوضعِ والاستعمالِ.

فإن قيل: يجوز أن يُجعَل الوجهُ مرآةً لملاحظة الصُّورةِ.

قلتُ: ظاهرٌ أنَّ الوجه إنَّما يُجعَل مرآة لملاحظة نفسِ المعنى، لا لملاحظته من حيث إنَّه حاصلٌ في الذِّهن.

فما ذهب إليه الشَّيخُ من أنَّ الألفاظ موضوعةٌ للصُّوَر الذِّهنيَّة مأوَّل بأنَّ المراد بها المعاني من حيث هي هي، فإنَّ الصورة قد تُطلَق على الشيء من حيث هو هو، كما أنَّ القول بكونها موضوعةً للاعيان الخارجية مأوَّل بأنَّ المراد بالأمر الخارجيِّ ما يقابل الصُّورةَ الذهنيَّةَ من حيث إنَّها قائمةٌ بالذِّهن.

---

(١) في الطبعتين: «بإحدى».



فصلٌ

[في أقسام الدلالة اللفظيَّة الوضعيَّة]

وينبغي أن يُعلَم أنَّ الدَّلالةَ اللَّفظيَّةَ الوضعيَّةَ التي لها العبرةُ في المحاوَرات والعلوم على ثلاثة أنحاءٍ:

أحدها: المطابقيَّةُ، وهي أن يدلَّ اللَّفظُ على تمام ما وُضِع ذلك اللَّفظُ له، كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان والناطق.

وثانيها: التضمنيَّةُ، وهي أن يدلَّ اللَّفظُ على جزء المعنى الموضوعِ له، كدلالته على الحيوان فقط.

وثالثها: الدَّلالة الالتزامية، وهي أن لا يدلَّ اللَّفظُ على الموضوعِ له، ولا على جزئه، بل على معنىً خارجٍ لازمٍ للموضوعِ له.

واللَّازمُ هو ما ينتقل الذِّهنُ من الموضوع له إليه، كدلالة الإنسان على قابِل العلمِ وصَنعةِ الكتابة، وكدلالة لفظ «العمى» على البصر.

قوله: «على ثلاثة أنحاء»

حصرُ الدَّلالة اللَّفظيَّة الوضعيَّة في هذه الثلاث حصرٌ عقليٌّ دائرٌ بين النفي والإثبات.

وأُورِدَ بأنَّ الخارج مقيَّدٌ باللُّزوم. فيبقى قسمٌ رابعٌ.

وأجيب بأنَّ هذا الشرط خارجٌ عن المفهوم، غيرُ معتبَرٍ في حدِّ الدَّلالة الالتزاميَّة. وإنَّما هو شرطٌ لتحقُّق الدَّلالة.

* * *

قوله: «تمامِ ما وُضِع ذلك اللَّفظُ له»

[الفرق بين «تمام» و«جميع»]

إنَّما قال: «على تمامِ ما وُضِع له»، ولم يقل: «على جميعِ ما وُضع له» لإشعاره بالتَّركيب، بخلاف التَّمام فإنَّ مقابِلَه النقصُ، وأمَّا الجميعُ فمقابِلُه البعضُ.

وفيه أنَّ كُلًّا منهما مُشعِرٌ بالتَّركيب صريحاً أو كنايةً، لأنَّ مقابِل التَّمامِ النَّقصُ، ومقابِل الجميعِ البعضُ. وكما أنَّ كلَّ مجموعٍ يشمل على بعضٍ، كذا كلُّ تمامٍ متضمِّنٌ لما يُوجد في النَّاقص. والفرقُ بينهما يُشبِه الفرقَ بين المجمل والمفصَّل.

فالصوَّاب أن يُقال: «دلالةُ اللَّفظ على ما وُضِعَ له مطابَقةٌ».

* * *

قوله: «كدلالة الإنسان إلخ»

[المراد من دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق]

أي كدلالة لفظ الإنسان على المعنى الواحد المتحصِّل من مجموع الحيوان والناطق.

فلا يردُ أنَّ لفظ الإنسان موضوع بإزاءِ أمرٍ مُجمَلٍ مُعبَّرٍ عنه بالفارسية بـ«آدَمِي». وهذا المجمَلُ غيرُ مفهوم الحيوان الناطق، لأنَّ كثيراً ممَّن يعلم ذلك المجملَ لا يخطُرُ بباله مفهومُ الحيوان الناطق، ويحتاجُ إلى تجشُّم الاكتساب حتى يتصوَّره.

ويمكن أن يُقال: لفظُ الإنسان موضوعٌ بحسَب الاصطلاح لمجموع الحيوانِ والنَّاطقِ، فيكون دلالتُه عليه مطابقةً، وعلى كلٍّ من الحيوانِ والنَّاطقِ تضمُّناً، كما قال الشيخُ في أوائل «منطق الشفاء»: «إنَّ الحيوان نعني به بحسَب الاصطلاحِ الذي لأهل هذه الصناعة أنَّه جسمٌ ذو نفْسٍ حسَّاسٍ، فيكون دلالتُه على كمال الحقيقة دلالةَ مطابَقةٍ، وعلى أجزائها دلالةَ تضمُّنٍ»[1].

قوله: «بل على معنىً خارجٍ عنه»

[الإشكال المشهور لإهمال قيود الحيثيات في تعريف الدلالات]

اعلم أنَّ ههنا **إشكالاً مشهوراً** تقريرُه: أنَّه إذا كان اللَّفظُ موضوعاً للمعنى وجزئه، يكون دلالتُه على الجزءِ مطابقةً، مع كونه دلالةً على جزء المعنى الموضوعِ له. وإذا كان موضوعاً للملزومِ واللازمِ، كان دلالتُه على اللَّازمِ مطابقةً، مع أنَّه دلالةٌ على الخارج عن الموضوع له.

والمشهورُ في **الجواب** اعتبارُ قيودِ الحيثيَّات في حدود الدَّلالات.

والمصنِّف العلَّامة قُدِّس سرُّه لم يقيِّد حدودَ الدَّلالات الثَّلاث بالحيثيَّات [١] إمَّا لأنَّ الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات يُراد في حدودها قيودُ

(١) منطق الشفاء (١/ ٤٣)

الحيثيَّات، ذُكِرتْ أو لم تُذْكَر؛ [٢] وإمَّا لأنَّ المقصود ليس تعريفَ الدَّلالات، حتى يُبالَغ في رعاية القيود، وإنَّما المقصودُ التَّقسيمُ على طورٍ يُشعِر بالتَّعريف. فلا بأسَ بترك القيود وإهمالها، كما في «شرح التلخيص»[1].

وفيه أنَّه لا بُدَّ في كلِّ قسمٍ من قيدٍ يُميِّزُه عن أفرادِ قسمٍ آخَرَ، بحيث يُمكن أن يُوخَذ تعريفُ كلِّ قسمٍ منه.

[٣] وإمَّا لأنَّه لا حاجة إلى اعتبارها، كما قال المحقِّق الطوسيُّ[2] والعلَّامة الشيرازيُّ[3] تبعاً للشَّيخ[4] أنَّ اللَّفظ ليس له دلالةٌ لذاته على معنىً، وإلا لكان لكلِّ لفظٍ معنىً لا يتعدَّاه، إذ ما للشيء لذاته لا ينفكُّ عنه. فيلزم أن لا يُوجَد في الألفاظ ما هو مشتركٌ. وليس كذلك. فالدَّلالة اللَّفظيةُ تتعلَّق بإرادة اللافظِ الجاريةِ[5] على قانون الوضع؛ حتى إنَّه لو أُطلِق وأُريدَ به معنىً يُقال: «إنَّه دالٌّ عليه». ولو فُهِم غيرُه فلا يقال: «إنَّه دالٌّ عليه». وإن كان ذلك الغير بإرادةٍ أخرى صالحاً للدَّلالة عليه.

فإذا أُطلِق اللَّفظُ المشترك بين الكلِّ والجزء على الكلِّ لم يَدُلَّ على الجزء، لعدم كونِه موضوعاً للجزء في هذا الإطلاق. وإذا أُطلِق على الجزءِ يدلُّ عليه بالمطابقة دون التَّضمُّن. وكذا إذا أُطلِق اللَّفظُ المشترَكُ بين اللَّازم والملزومِ على الملزومِ، فإنَّما يدلُّ على اللَّازم بالالتزام. وحالَ إطلاقِه على اللَّازم يدلُّ عليه بالمطابقة. وسيجيء تحقيقُ الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: المطوَّل (ص: ٣٠٣)

(٢) انظر: شرح الإشارات (١/ ٣٢، نشر البلاغة)

(٣) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ٦٢، طبعة بنياد حكمت صدرا)

(٤) انظر: الإشارات (ضمن شرح الطوسي ١/ ٣١)، منطق الشفاء (١/ ٢٥)

(٥) صفة «إرادة»

والحقُّ أنَّ محصَّل التقسيم أنَّ الدَّلالة إمَّا على تمامِ ما وُضِع له في وضعٍ، وإمَّا على جزئه في هذا الوضع، وإمَّا على الخارج فيه.

فلا انتقاضَ أصلاً، ولا حاجةَ إلى التمحُّلات التي ارتكبوها في هذا المقام.

* * *

قوله: «لازمٍ للموضوعِ له» إمَّا لزوماً عقليّاً بأن يمتنع تصوُّرُ الملزوم بدون تصوُّر اللَّازمِ عقلاً، أو عرفيّاً بأن يمتنع في مجرى العادة تصوُّر الملزومِ بدون تصوُّر اللازم.

[المراد من اللزوم في دلالة الالتزام]

وهذا اللُّزومُ ليس بمعنى امتناع الانفكاكِ، بل تلاصقٌ واتِّصالٌ، بسببه ينتقل الذِّهنُ من الملزوم إلى اللازم في الجملة، ولو في بعض الأحيان، كما صرَّح به بعضُ المهرة.

فالمراد بالامتناع في مجرى العادةِ الامتناعُ في الجملة، ولو في بعض الأحيان.

ولو اعتُبِر اللُّزوم العقليُّ يلزم خروجُ اللَّوازم البعيدة. وكذا يلزَم خروجُ المعمَّيات، إذ دلالتُها على المعاني المقصودة منها ليست بمطابقةٍ ولا تضمُّن، فهي التزاميَّةٌ، مع أنَّه لا لزومَ عقليٌّ هناك. وأيضاً من أنواع الدَّلالات ما هي مجازيةٌ، وليست بمطابقةٍ، إذ مدلولها ليس بموضوعٍ له حقيقةً، ولا تضمُّنٍ، إذ مدلولها ليس جزءً منه، بل خارجٌ عنه، فلا بُدَّ أن تكون التزاميةً، مع انتفاء اللُّزوم العقليِّ.

وما قيل: في المجازات أيضاً لزومٌ عقليٌّ، فإنَّ كلَّ مجازٍ لا بُدَّ له من قرينةٍ، وفهمُه مع القرينة مستلزِمٌ لفهم المعنى المجازيِّ.

ففيه أنَّ القرينةَ قد تكون خفيَّةً، فلا يجب هناك انتقالُ الذِّهن من المسمَّى إلى المعنى المجازيِّ.

وقد يُقال: الدَّلالات المجازيَّةُ داخلةٌ في المطابقة، بتعميم الوضع من الشِّخصيِّ والنَّوعيِّ. وهذا مُشكِلٌ على مذهب أهل الميزان.

وزعم بعضُ المحقِّقين أنَّها خارجةٌ عن الدَّلالة اللفظيَّة الوضعيَّة، إذ هي أن يُفهَم المعنى من اللَّفظ مهما سُمِعَ لِلعلمِ بالوضع. وبالجملةِ المشروطُ في الدَّلالة الوضعيَّه كليَّةُ الفهم.

وفيه أنَّ المجازات واقعةٌ قطعاً، ولا لزوم ذهنيٌّ هناك، مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاماً.

* * *

قوله: «واللازمُ ما ينتقل الذِّهنُ من الموضوع له إليه»

فيه أنَّ في لفظ العمى - مثلاً - ينتقل الذِّهنُ إلى البصر أوَّلاً، ثمَّ إلى العدم المضاف إليه من حيث هو مضافٌ. وأيضاً المتضايفان إنَّما يُتعقَّلان معاً، أي من غير تقدُّمٍ لأحدهما على الآخر بحسَب التعقُّل، مع أنَّ كُلًّا منهما مدلولٌ التزاميٌّ للآخَر.

فالصواب أن يُقال: اللَّازم ما يمتنع الالتفاتُ إلى الملزوم بدون الالتفاتِ إليه عقلاً.

قوله: «كدلالة الإنسان على قابِل العلمِ وصَنعة الكتابة»

[نظرٌ في دلالة الإنسان على قابل العلم وصنعة الكتاب التزاماً]

فيه نظرٌ ظاهرٌ، إذ لا ينتقل الذِّهنُ من تصوُّر الإنسان إلى تصوُّرهما، مع أنَّ المعتبَرَ في الالتزامِ اللُّزومُ البيِّنُ بالمعنى الأخصِّ، كما سيصرِّح، فلا يصلح هذا مثالاً للمدلول الالتزاميِّ، إلا أن يُقال: إنَّه مناقشةٌ في المثال.

وما قال العلَّامة التفتازانيُّ في بعض تصانيفه(1): «إنَّ اللُّزوم بين الإنسان والقابليَّة المذكورةِ اللُّزومُ البيِّنُ بالمعنى الأعمِّ. والتعريفُ المذكورُ للُّزوم البيِّن بالمعنى الأخصِّ. واشتراطُ الأخصِّ يُوجِب اشتراطَ الأعمِّ، لعدم تحقُّق الأخصِّ بدون الأعمِّ، فيكون معنى الأعمِّ أيضاً شرطاً والتمثيل له، لا للأخصِّ. وبهذا القدرِ يتمُّ التمثيلُ»، ليس بشيءٍ، لأنَّه إن أراد بقوله:

---

(1) هذا وهمٌ من الشارح الفاضل - وغيره من أفاضل أهل الهند - فالكلام للفاضل الفناري في شرحه على إيساغوجي (ص: ١٢ - ١٣)، لا للعلامة التفتازاني.
وقد اشتهر في الديار الهندية نسبة شرح الفاضل الفناري على إيساغوجي إلى العلامة التفتازاني. ووقع فيه غير واحد من علماء تلك الديار. منهم العلامة الفرهاروي في مقدمة كتابه النبراس على شرح العقائد النسفية (ص: ٣)، وهو يعدّ كتب العلامة التفتازاني، قال: «ومنها شرح إيساغوجي، رقمه في قوم واحد».
ونبَّه العلامة عبد الحي اللكنوي في ترجمة الفاضل الفناري من كتابه الفوائد البهية على هذا الخطأ المشهور فقال: «ومن تصانيفه شرح إيساغوجي، رقمه في يوم واحد. وهو المعروف في بلادنا هذه بـ«يكروزي»، وعليه حواشي قل أحمد وبرهان الدين وغيرهما. وأما انتسابه إلى سعد الدين التفتازاني كما هو المشهور في ديارنا فغير مقبول، لا يوافقه منقول». انتهى كلام العلامة اللكنوي.
قلت: وقد ظفرت بحواشي الفاضل قول أحمد على الفناري طُبِعت في الهند بعنوان «حواشي قول أحمد على الفوائد التفتازانية».

«إنَّ اشتراط الأخصِّ يُوجِب اشتراطَ الأعمِّ» أن اشتراط الأخصِّ يُوجِب اشتراطَ الأعمِّ مع قطع النَّظر عن تحقُّقه في ضمن ذلك الأخصِّ أيضاً، فلا يخفى بطلانُه. وإن أراد اشتراطُ الأخصِّ يُوجِب اشتراطَ الأعمِّ، المتحقِّق في ضمن ذلك الأخصِّ، فمُسلَّمٌ، لكن بهذا القدر لا يتمُّ التمثيلُ، كما لا يخفى.

* * *

قوله: «وكدلالة العمى على البصر» فإنَّ العمى موضوعٌ للعدم المقيَّد بالبصر. والبصرُ خارجٌ عنه، فإنَّ إسناده إلى البصر شائعٌ بدون قرينةٍ مجازيةٍ، قال الله تعالى: «فإنَّها لا تعمى الأبصارُ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»، وقال: «عميت أبصارُهم»، إلى غير ذلك من النظائر الشائعة. والأصل الحقيقة. كذا قال المحقِّق الدواني[1].

واعترض عليه بأنَّ ارتكاب التجوُّز والتجريد لازمٌ. ولو فُرِض خروجُ البصر عن العمى فإنَّ العمى هو العدم المنسوبُ إلى البصر. فيلزَم من إسناده إليه ثانياً التكرارُ، فارتكاب التجريد لازمٌ.

وأجاب عنه بعضُ المدقِّقين بـ«أنَّ المُسنَد إلى البصر هو نفس العمى. وليست النسبةُ داخلةً فيه، بل فيما يُعبَّر عنه. وإلا لكان العمى أمراً نسبياً. وقد اشتهر بينهم الفرقُ بين جزء الشيء وجزء مفهومه. فالعمى صفةٌ بسيطةٌ قائمةٌ بالأعمى. وحقيقته عدمٌ خاصٌّ يُعبَّر عنه بعدم البصر. فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنوانيِّ، وخارجان عن حقيقته البسيطة.

(١) حاشية الجلال الدواني على التهذيب (ص: ١٣، طبعة قزان)

ولما كانت الألفاظ موضوعةً للحقائق، دون عنواناتها، كان دلالةُ العمى على البصر دلالةً على الخارج عن الموضوع له، وكان إسناده إليه على سبيل الحقيقة من غير تجريدٍ ومجازٍ»[1].

[وهم ملا عبد الله اليزدي]

وبهذا ظهر أنَّ ما قال الفاضل اليزديُّ في «حواشي شرح التهذيب»: «إنَّ حال لفظ العمى الموضوعِ للعدم المقيَّد بالبصر حالُ الإنسان الموضوع للحيوان الناطق، فإنَّ الصفة قيدٌ كالمضاف إليه، فكما جزمتُم بدخول القيد هٰهنا، فالظاهرُ الجزمُ بدخوله[2] ثَمَّة، سواءً بسواء»[3]، ليس بشيءٍ، إذ قد عرفتَ أنَّ العمى صفةٌ بسيطةٌ قائمةٌ بالأعمى، وحقيقتُه عدمٌ خاصٌّ يُعبَّر عنه بعدم البصر. والبصرُ والتقييدُ به خارجان عن حقيقته البسيطة. وأمَّا الإنسان فهو موضوعٌ للحيوان الذي ذلك الحيوانُ بعينه الناطق. وليس هناك أمران متغايران أحدُهما المطلقُ، والآخر القيد[4]، كما صرَّح به الشيخُ في «إلهيات الشفاء»[5]. فقياس أحدهما على الآخَر قياسٌ مع الفارق، مع أنَّ سخافة قوله: «فإنَّ الصفة قيدٌ كالمضاف إليه» أجلى من أن يخفى.

---

(١) حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ٦١، طبعة قزان)

(٢) في الطبعتين: «بدخول» بدون الضمير المجرور.

(٣) حواشي ملا عبد الله اليزدي على الجلال الدواني على التهذيب (ورقة: ٩٢، نسخة مجلس شوراي إسلامي، ٤٩٩٩٥٦)

(٤) كذا في أ، وفي ب: «المقيد».

(٥) انظر: إلهيات الشفاء (ص: ٢٣٦):

[دلالة الالتزام في العلوم والمحاورات، وتحقيق المحقق الطوسي]

واعلم أنَّهم قالوا: دلالةُ الالتزام مهجورةٌ في العلوم دون المحاورات، إذ مدار حُسن الكلام عند البلغاء على المعاني المجازيَّة التي أكثرُها مدلولاتٌ التزاميةٌ.

واستدلَّ عليه الإمام الرازيُّ في «شرح الإشارات» بأنَّ الدلالة على جميع اللَّوازم مُحالةٌ، وعلى البيِّنة منها باطلةٌ، لأنَّ البيِّن عند شخصٍ لا يكون بيِّناً عند شخصٍ آخَرَ[1].

وتعقَّب عليه المحقِّق الطوسيُّ بأنَّ هذا يقدح في المطابقة بعينه، فإنَّ الوضع بالقياس إلى الأشخاص مختلفٌ. ثم قال: «والحقُّ فيه أنَّ الالتزام في جواب «ما هو» وما يجري مجراه لا يجوز أن يُستعمَل. وأمَّا في سائر المواضع فقد يُعتبَر. ولولا اعتبارُه لم يُستعمَل الحدودُ والرسوم الناقصةُ الخاليةُ عن الأجناس، إذ هي لا تدلُّ على ماهيات المحدودات إلا التزاماً»[2].

وأورد عليه المحاكمُ بـ«أنَّ الالتزام ليس بمستعمَلٍ في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس، فإنَّ الحادَّ بالحدِّ الناقص لم يُرِد به ماهية المحدود، وكذا الرَّاسم بالرَّسم الناقص لم يُرِد به ماهية المرسوم، وإلا لكان حدَّين تامَّين، بل أراد بهما مفهومَيهما المطابقين»[3].

---

(١) شرح الإشارات للإمام الرازي (١/ ٣٣ ـ ٣٤، طبعة انجمن)

(٢) شرح الإشارات للطوسي (١/ ٣٠)

(٣) المحاكمات على شرحي الإشارات (على هامش شرح الطوسي للإشارات ١/ ٢٩)

وأنت تعلمُ أنَّ الحدَّ الناقص الخالي عن الجنسِ، وكذا الرسم الناقص الخالي عنه، من أقسام المعرِّف قطعاً. والمعرِّف ما يكونُ تصوُّرُه سبباً لتصوُّر المعرِّف، سواء كان التصوُّر بحسَب الحقيقة، أو بأمرٍ صادقٍ عليه.

فالحدُّ الناقصُ الخالي عن الجنس، وكذا الرسمُ الناقصُ الخالي عنه لا بُدَّ من أن يدلَّ على الماهية بإحدى الدَّلالات، إذ المقصود من التحديد والترسيم ليس إلا أن يدلَّ على الماهية، كما صرَّح هو نفسُه في مبحث التعريف من المحاكمات. وظاهرٌ أنَّ هذه الدلالة ليست بمطابقةٍ ولا تضمُّنٍ، فهي التزاميةٌ.

فعُلِم أنَّ الاستلزام ليس بمهجورٍ مطلقاً، بل مستعمَلٌ في الحدود والرسوم الناقصةِ الخاليةِ عن الأجناس.

وأمَّا قوله: «فإنَّ الحادَّ بالحدِّ الناقص إلخ» فإن أراد به أنَّ الحادَّ بالحدِّ الناقص لم يرد به تصوُّرَ ماهية المحدود أصلاً لا بالكُنه ولا بالوجه الذَّاتيِّ أو العَرَضيِّ كما يدلُّ عليه قولُه: «بل أراد إلخ» فهو سفسطةٌ، إذ لو أراد الحادُّ بالحدِّ الناقص، وكذا الرَّاسم بالرسم الناقص مفهومَيهما المطابقين، لم يبقَ الحدُّ حدّاً ولا الرسمُ رسماً كما لا يخفى على من له أدنى مسكةٍ.

وإن أراد به أنَّ الحادَّ بالحدِّ الناقص وكذا الرَّاسم بالرسم الناقص لم يُرد بهما تصور ماهية المحدود والمرسوم بالكُنه، كما يدلُّ عليه قوله: «وإلا لكانا حدَّين تامَّين» فعلى تقدير تسليمه لا يُجديه نفعاً، كما لا يخفى على أولي النُّهى.



فصلٌ

[في النِّسبةِ بين الدَّلالات الثَّلاث بالاستلزام وعدمِه]

الدَّلالـةُ التضمنيَّـةُ والالتزاميَّـةُ لا تُوجَـدان بـدون المطابقـة. وذلـك لأنَّ الجـزء لا يُتصـوَّرُ بـدون الـكلِّ. وكـذا الـلَّازمُ بـدون الملـزوم. والتَّابـعُ لا يُوجَـد بـدون المتبـوع.

والمطابَقـةُ قـد تُوجَـد بدونهـا، لجـواز أن يُوضَـع اللَّفـظُ لمعنـىً بسـيطٍ لا جـزءَ لـه، ولا لازمَ لـه.

فـإن قلـتَ: لا نسـلِّم أن يُوجَـد معنـىً لا لازمَ لـه، فـإنَّ لـكلِّ معنـىً لازمـاً البتَّـةَ، وأقلُّـه أنَّـه ليس غـيرَه.

قلنـا: المـراد بالـلازمِ هـو الـلَّازم البـيِّنُ الـذي ينتقـل الذِّهـنُ مـن الملـزوم إليـه. وقولـك: «ليس غـيره» ليـس مـن اللَّـوازم البيِّنـة، لأنَّـا كثـيراً مَّـا نتصـوَّر المعـانيَ، ولا يخطـر ببالنـا معنـىَ الغـير، فضـلاً عـن كونـه ليـس غـيرَه.

قوله: «وذلك لأنَّ الجزء لا يُتصوَّر بدون الكلِّ»

[إيرادٌ على دليل امتناع التضمن بدون المطابقة]

أُوردَ عليـه بـأنَّ الـكلَّ محتـاجٌ إلى الجـزء وجـوداً وتعقُّـلاً، ففهـمُ الجـزء وتصـوُّرُه، وكـذا وجـودُه سـابق عـلى فهـم الـكلِّ وتصـوُّرِه ووجـودِه.

وأجيب بأنَّ التضمُّن ليس عبارةً عن فهم الجزء مطلقاً، بل هو فهمُ الجزءِ من اللَّفظ. والسابق على الكلِّ إنَّما هو فهم الجزء مطلقاً، لا فهمُ الجزء من اللَّفظ.

ورُدَّ بأنَّه كما أنَّ فهم الجزء مطلقاً سابقٌ على فهم الكلِّ كذلك فهمُ الجزء من اللَّفظ مقدَّمٌ على فهم الكلِّ منه[1].

[تحقيق السيد المحقق]

وشيَّد أركانَه السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع» بـ«أنَّ حقيقة الدَّلالة تذكُّرُ المعنى عند إطلاق اللَّفظ، لأنَّها موقوفةٌ على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس. فإذا أُطلِق اللَّفظ فلا شكَّ أنَّ تذكُّر المعنى المركَّب يتوقَّف على تذكُّر الجزء أوَّلاً. ولا نعني به تذكُّرَ الجزء مفصَّلاً مُخطَراً بالبال، بل تذكُّره مُجمَلاً في ضمن الكلِّ. والعلمُ بتقدُّمه على تذكُّر الكلِّ ضروريٌّ، فتكون المطابقةُ تابعةً للتضمُّن.

لا يقال: هذا إنَّما يصحُّ في تذكُّر الكلِّ بالكُنه، لا في تذكُّره بوجهٍ مَّا، كما عند إطلاق اللَّفظ؛ لأنَّا نقول: كلامنا في المعنى المركَّب الذي وُضِع اللَّفظُ بإزائه من حيث خصوصه فهم ذلك المعنى بعينه، وعلم وضع اللَّفظ له [وبقي مرتسما عن النفس][2]. فإذا أُطلِق اللَّفظُ يذكر ذلك المعنى بعينه. وحينئذٍ فلا شكَّ أنَّ تذكُّرَه مشتملٌ على تذكُّر جزئه إجمالاً، لا في معنىً مركَّب وُضِع اللَّفظُ بإزاء وجهٍ من وجوهه، وتذكُّر ذلك الوجه عند إطلاقه، فلا

---

(١) انظر: شرح المطالع (١/ ١٠٥ ـ ١٠٦، تحقيق أبو القاسم الرحماني)

(٢) الزيادة من حاشية السيد، وهي غير موجودة في الطبعتين.

تذكر شيءٍ من أجزاء المركَّب، لأنَّ المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه، لا المعنى المركَّب، فإن كان ذلك الوَجه المخصوصُ أيضاً مركَّباً كان تذكُّرُه مسبوقاً بتذكُّر جزئه»[1]. هذا كلامُه الشَّريف.

[الإيراد على تحقيق السيد]

وأنت تعلم أنَّه إنَّما يتمُّ لو كان المدلولُ المطابقيُّ لأحد المفردين مدلولاً تضمُّنياً للمركَّب، مع أنَّ كُلاًّ من المدلولَين المطابقتَين للمفردَين إنَّما يُفهَم لكونه مدلولاً لِلَفظه، لا لكونه داخلاً في المدلول المطابقيِّ للمجموع؛ وإلا يلزَم تحصيلُ الحاصل، لأنَّه لما تكلَّم المتكلِّمُ بالجزء الأوَّل من المركَّب فُهِم معناه، ولم يُوجَد اللَّفظ المركَّبُ بعدُ، فلو فُهِم ثانياً في ضمن اللَّفظ المركَّب لزم تحصيلُ الحاصل. فتذكُّر المعنى المركَّب وإن توقَّف على تذكُّر الجزء أوَّلاً، لكنَّه ليس مدلولاً تضمُّنياً للمركَّب، بل مدلولٌ مطابقيٌّ للجزء. وتذكُّره في ضمن الكلِّ من حيث إنَّه مدلولٌ تضمنيٌّ للمركَّب ليس مقدَّماً على تذكُّر المركَّب، بل مؤخَّرٌ عنه.

فلا يلزم كونُ المطابقة تابعةً للتضمُّن. وهذا معنى ما قيل: «دلالةُ التضمُّن فهمُ الجزء من حيثُ هو جزءٌ. وفهمه من هذه الحيثية تابعٌ لفهم الكلِّ، ومتأخِّر عنه».

وما قال السيِّد المحقِّقُ قُدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع»: «إنَّ التضمُّن فهمُ ما صدق عليه الجزءُ من حيث هو، لا من حيث إنَّه موصوفٌ

---

(١) حاشية السيد المحقق على شرح المطالع (ص: ٦٩ ـ ٧٠، دار الطباعة العامرة)

بالجزئيَّـة، كـما أنَّ المطابقـة فهـمُ مـا صـدق عليـه الـكلُّ مـن حيـث هـو، لا فهـمُ الـكلِّ مـن حيـث هـو كلٌّ. وإلا لـكان فهمُهـما مـن اللَّفـظ معـاً، لأنَّ الكليَّـة والجزئيَّـة إضافيَّتـان لا تُعقَـل إحداهمـا إلا مـع الأخـرى»[1]، ففيـه أنَّـه لا معنـى لصـدق الجـزء عـلى شيءٍ مـا لم يـصر موصوفـاً بالجزئيـة، فكونـه مصداقـاً للجـزء ليـس إلا مـن حيـث كونـه موصوفـاً بالجزئيَّـة. غايـةُ الأمـر أنَّ هـذه الحيثيـة ليسـت بداخلـةٍ في المصـداق، حتـى يكـون أمـراً اعتباريـاً. وكـذا المطابقـة فَهـمُ مـا صـدق عليـه الـكلُّ، ولا يمكـن صدقـه عـلى شيءٍ مـا لم يصر ذلـك الـشيءُ ذا أجـزاء. وهـذا معنـى كونـه موصوفـاً بالكليَّـة.

وأمَّـا قولـه: «فيكـون فهمُهـما مـن اللَّفـظ معـاً» فعجيـبٌ، لأنَّ التضايـف ليـس إلا بـين مفهومـي الكليَّـة والجزئيَّـة، لا بـين مـا هـو مصـداق للـكلِّ والجـزءِ. والدَّلالـةُ المطابقيَّـةُ، وكـذا التضمنيَّـة، ليسـت إلا فهـم مـا يصـدق عليـه الـكلُّ والجـزءُ. وذا لا يُتصـوَّر إلا بعـد كـون الـشيءِ موصوفـاً بالكليَّـة أو الجزئيـة، لا فهـم هذيـن المفهومـين الاعتباريـين. هـذا، ولعـلَّ الله يُحـدِث بعـد ذلـك أمـراً.

* * *

قوله: «والتابع لا يُوجَد بدون المتبوع»

يعنـي أنَّ الدَّلالـة التضمُّنيَّـة والالتزاميَّـة لا تُوجَـدان بـدون المطابقـة، لأنَّهـما تابعـان لهـا، إذ المسـمَّى يكـون ملتَفتـاً إليـه بالـذَّات. والجـزء وكـذا الـلازم إنَّـما يكـون الالتفـاتُ إليهـما بالعَـرْض وبالتَّبـع. والتَّابـع مـن حيـث هـو لا يُوجَـد بـدون المتبـوع. فالتضمُّنيَّـة والالتزاميـة لا تُوجَـدان بـدون المتبـوع، أعنـي المطابقـة.

(١) حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٧٠)

وإنَّما قيَّدنا بالحيثيَّة احترازاً عن التَّابع الأعمِّ، فإنَّه قد تُوجَد بدون المتبوع.

وفي هذا البيان كلامٌ مذكورٌ في الكتب المشهورة. و الأسلَمُ أن يُقال: التضمُّن والالتزامُ يستلزمان الوضعَ المستلزِمَ للمطابقة. فيستلزمانها قطعاً.

[مذهب أهل العربية في النسبة بين الدلالات الثلاث]

واعلم أنَّ أهل العربيَّة قالوا: الدلالة مطلقاً تابعةٌ للقصد والاستعمال، فإن كان اللفظُ مستعمَلاً في المدلول المطابقيِّ، فالدَّلالة مطابقيَّةٌ. وإن كان مستعمَلاً في المدلول التضمُّنيِّ كانت تضمنيةً. وإن كان مستعمَلاً في المدلول الالتزاميِّ كانت التزاميةً.

ولا يخفى أنَّ الاستعمال فيهما لايستلزم الاستعمالَ في المدلول المطابقيِّ. فهما لا يستلزمان المطابقةَ عندهم، إلا تقديراً، بمعنى أنَّ ههنا معنىً لو استُعمِل في اللَّفظ كان دلالتُه عليه مطابقةً.

* * *

قوله: «ولا لازمَ له»

فيه أنَّه إنَّما يتمُّ لو اعتُبِر اللُّزومُ العقليُّ. وأمَّا لو اعتُبِر اللُّزومُ العرفيُّ أيضاً، فإن فُسِّر بما لا يتخلَّف تصوُّر اللاَّزم عن تصوُّر الملزوم عُرفاً، فيجوز أن يُوجَد معنىً لا لازم له عرفيٌّ.

وإن فُسِّر بـما ينتقـل الذِّهـنُ مـن ملزومـه إليـه في الجملـة، ولـو في بعـض الأحيـان، فـلا يتـمُّ، إذ مـا مـن معنـىً إلا ولـه علاقـةٌ مـع بعـض المعـاني، بحيـث ينتقـل الذِّهـنُ منـه إليـه، ولـو في بعـض الأحيـان.

[إشكال في تحقق المطابقة بدون الالتزام]

ثـمَّ ههنـا كلامٌ آخـرُ، وهـو أنَّـه إن ادُّعـي الجـوازُ بمعنـى الاحتـمال العقـليِّ فهـو قائـمٌ، لكنَّـه لا يفيـدُ العلـمَ بعـدم الاسـتلزامِ، فـإنَّ الإمـكان بـدون الفعليـة لا يفيـده.

فـإن قلـت: المـرادُ بالجـواز الإمـكان العـامُّ المتحقِّـقُ في ضمـن الوجـوب، فـإنَّ الحكـمَ بعـدم اسـتلزام المطابقـة للالتـزام بديهـيٌّ.

قلت: هذا إنَّما يتمُّ على تقدير أخذ اللُّزوم العقليِّ.

ومـا قيـل: لـو اسـتلزمت المطابقـةُ الالتـزامَ لـزم مـن تصـوُّرِ معنـىً واحـدٍ تصوُّرُ أمـورٍ غـيرِ متناهيـةٍ، ففيـه أنَّـه يجـوز انتهـاءُ سلسـلةِ اللَّـوازم إلى لازمٍ يكـون لازمُـه بعـضُ ملزوماتِـه، فيكـون بينهـما تـلازمٌ متعاكـسٌ، ويكـون كلٌّ منهـما لازمـاً ذهنيّـاً للآخـر. ولا اسـتحالةَ في تحقُّـق الملازمـة الذهنيَّـة مـن الطَّرَفَـين كـما بـين المتضايفَـين.

[النسبة بين التضمن والالتزام في الاستلزام وعدمه]

واعلـم أنَّ المصنِّـف العلَّامـة قُـدِّس سرُّه لم يتعـرَّض بحـال التضمُّـن والالتـزام في الاسـتلزام وعدمِـه إحالـةً إلى فهـم المتعلِّـم لأنَّـا نتعقَّـل كثـيراً مـن المعـاني المركَّبـة، مـع الغفلـة مـن جميـع عوارضـه ولوازمِـه. ودلالـةُ العمـى عـلى البـصر التزاميَّـةٌ مـع انتفـاء الجـزء.

قوله: «**وأقلُّه أنَّه ليس غيرَه**» فلا يصحُّ ما قلتُم: إنَّه يجوز أن يُوضَع اللَّفظُ لمعنىً بسيطٍ لا جزءَ له ولا لازم له، لأنَّ كونه ليس غيرَه لازمٌ لكلِّ معنىً من المعاني.

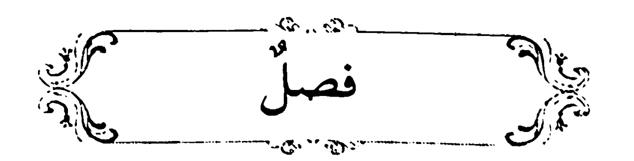
* * *

قوله: «**فضلاً عن كونه ليس غيره**» وإلا لزم من كلِّ تصوُّرٍ تصديقٌ. وهو باطلٌ. نعم سلبُ الغير لازمٌ بيِّنٌ بالمعنى الأعمِّ، والمعتبَر في الالتزام هو اللُّزومُ البيِّنُ بالمعنى الأخصِّ.

فإن قيل: الشُّعورُ بالماهية يستلزم امتيازَها عن غيرها. وذلك يستلزم تصوُّرَ الغير. فسَلْبُ مطلقِ الغير لازمٌ بيِّنٌ بالمعنى الأخصِّ[1].

يقال: كلُّ مشعورٍ به وإن كان موجوداً في الذهن متميِّزاً لديه عن غيره، لكن ذلك لا يستلزِم إدراكَنا لامتيازه عن غيره، أعني سلبَ الغير عنه.

(١) قد يصوغ بعضهم هذا الإيراد في عبارة أخرى فيقول: المراد من قول الإمام: «ليس غير» ليس غيراً مخصوصاً، بل مراده من «ليس غير» مطلق الغير، وحاصله هو الامتياز. فكل من يتصور معنى يتميز عنده ذلك المعنى في الذهن، فكل معنى حصل في الذهن لزمه امتيازه عن غيره.
وجوابه ما ذكره الشارح الفاضل، فإنَّ الكلام في قسم من أقسام الدلالة، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر. ولا شك أن حصول المعنى في الذهن يستلزم امتيازَ ذلك المعنى عن غيره، ولكن لا يلزم منه أن نُدرك ذلك الامتياز، وأن يحصل لنا العلم بذلك الامتياز. فتدبَّر ولا تغفل.



فصلٌ

[في المفرد والمركَّب]

اللَّفظ الدَّالُّ إمَّا مفردٌ، وإمَّا مركَّبٌ.

فالمفرد: ما لا يُقصَد بجزئه الدَّلالةُ على جزء معناه، كدلالة همزة الاستفهام على معناه، ودلالة زيد على مسمَّاه، ودلالة عبد الله على المعنى العَلَميِّ.

والمركَّب: ما يُقصَد بجزئه الدَّلالةُ على جزء معناه، كدلالة «زيدٌ قائمٌ» على معناه، ودلالة «رامي السهم» على فحواه.

قوله: «**فصلٌ اللَّفظُ**» الموضوعُ لمعنىً «**الدَّالُّ**» عليه بالمطابَقة. وإنَّما ترك هذا القيدَ لظهور أنَّ النَّظَر مختصٌّ بالدَّلالة اللفظيَّة الوضعية.

وإنَّما أريد بالدَّالِّ الدَّالُّ بالمطابقة، لأنَّ القصد إنَّما يكون في الدَّلالة المطابقيَّة عند أهل الميزان.

* * *

قوله: «**فالمفرد: ما لا يُقصَد بجزئه الدَّلالة على جزء معناه**»

[أقسام المفرد]

سواءٌ [١] لم يكن له جزءٌ، [٢] أو كان له جزءٌ ولكن لا يكون له دلالةٌ على المعنى، [٣] أو كان له جزءٌ دالٌّ على المعنى لكن مدلولُه لا يكون جزءَ

للمعنى المقصود من الكلِّ، [٤] أو كان له جزءٌ دالٌّ على جزء المعنى المقصود من الكلِّ لكن لا يكون دلالتُه مقصودةً، كدلالة همزة الاستفهام على معناه، ودلالة زيدٍ على مسمَّاه، ودلالة عبدالله على المعنى العَلَميِّ، ودلالة الحيوان الناطق على معناه إذا جُعِل عَلَماً لشخصٍ إنسانيٍّ.

[الشيخ الرئيس: قيود المتأخرين في تعريف المفرد للتفهيم، لا للتتميم]

واعلم أنَّه قال الشيخ في الفصل السَّادس من أولى «منطق الشفاء»[١]: «الموجودُ في التعليم الأقدم من رسم الألفاظ المفردة هو «أنَّها هي التي لا تدلُّ أجزاؤُها على شيءٍ».

واستنقص فريقٌ من أهل النظر هذا الرَّسمَ، وأوجب أنَّه وجب أن يُزاد فيه «أنَّها التي لا تدلُّ أجزاؤُها على شيء من معنى الكلِّ»، إذ قد تدلُّ أجزاء الألفاظ المفردةِ على معانٍ، لكنَّها لا تكون أجزاء معاني الجملة.

وأنا أرى أنَّ هذا الاستنقاص من مستنقصيه سهوٌ، وأنَّ هذه الزيادة غيرُ محتاجةٍ إليها للتتميم، بل للتفهيم.

وذلك لأنَّ اللَّفظ بنفسه لا يدلُّ البتَّةَ. ولولا ذلك لكان لكلِّ لفظٍ حقٌّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنَّما يدلُّ بإرادة اللَّافظ؛ فكما أنَّ اللَّافظ يُطلِقه دالًّا على معنىً كالعين على ينبوع الماء، فيكون ذلك دلالتَه، ثمَّ يُطلِقه دالًّا على معنىً آخَرَ كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالتَه؛ فكذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدَّلالة بقي غيرَ دالٍّ. وعند كثيرٍ من أهل النَّظر غيرُ لفظٍ،

---

(١) يعني الفصل السادس من المقالة الأولى. وفيه أنه في المطبوع في الفصل الخامس.

فـإنَّ الحـرف والصـوت ـ فيـما أظـنُّ ـ لا يكـون بحسَـب التعـارُف عنـد كثـيرٍ مـن المنطقيـين، لفظـاً، أو يشـتمل عـلى دلالـةٍ.

وإذا كان ذلـك كذلـك، والمتكلِّـم باللَّفـظِ المفـردِ لا يريـد أن يـدلَّ بجزئـه عـلى جـزءٍ مـن معنـى الـكلِّ، ولا أيضـاً يريـد أن يـدلَّ بجزئـه عـلى معنـىً آخَـرَ مـن شـأنه أن يـدلَّ بـه عليـه، وقـد انعقـد الاصطـلاحُ عـلى ذلـك، فـلا يكـون جـزؤُه البتَّـةَ دالًّا عـلى شيءٍ حـين هـو جـزءٌ بالفعـل، اللَّهـم إلا بالقـوَّة، حـين نجـد الإضافـة المشـار إليهـا. وهـي مقارنـة إرادة القائـل دلالتَهـا.

وبالجملـة إن دلَّ فإنَّـه يـدلُّ، لا حـين مـا يكـون جـزءً مـن اللَّفـظ المفـرد، بـل إذا كان لفظـاً قائـماً بنفسـه، فأمَّـا وهـو جـزؤُه فـلا يـدلُّ عـلى معنـى البتَّـةَ»[1]. انتهـى.

وتلخيصـه: أنَّ اللَّفـظ لا يـدلُّ بنفسـه عـلى معنـىً، بـل بـإرادة اللَّافـظ، حتى لـو خـلا عنهـا لا يكـون دالًّا، بـل لا يكـون لفظـاً أيضـاً عنـد جماعـةٍ. فجـزؤ «عبـد الله» و «الحيـوان الناطـق» ليـس دالًّا عـلى معنـىً في حـال العَلَميَّـة، بـل هـو بمنزلـة الـزاي مـن زيـد، وبمنزلـة «إنْ» من «إنسـان».

وأورد عليـه كلُّ مـن نظـر في كلامـه بـأنَّ الدَّلالـة هـي فَهـمُ المعنـى مـن اللَّفـظ لِلعلْـم بالوضـع. ولا خفـاءَ في أنَّ مَـن علِـم وضـعَ لفـظٍ لمعنـىً، فكلَّـما سـمع ذلـك اللَّفـظَ أو تخيَّلـه تعقَّـل معنـاه، سـواءٌ أراده اللَّافـظُ أوْ لا.

---

(١) منطق الشفاء (١/ ٢٥ ـ ٢٦)

وأنت تعلم أنَّ مجرَّد العلم بالوضع لا يكفي في الانتقال من سَماع اللَّفظ إلى المعنى الموضوعِ له، بل لا بُدَّ من أن ينضمَّ إلى السَّماع الالتفاتُ إلى الوضع. ونحن نَجِدُ من أنفسنا أنَّا لا نفهم المعاني الأصليَّة للمفردات عند إطلاق الأعلام المركَّبة، مع كوننا عالِمين بالأوضاع الأصليَّة. وما هو إلا لكوننا ذاهِلين عنها، متوجِّهين إلى المعاني المستعمَلة فيها وأوضاعِها. نعم يمكن الالتفاتُ إلى الأوضاع الأصليَّة، فيُفهَم المعاني الأصليَّةُ عند فهم المعاني المقصودة، لكنَّه نادرٌ جدّاً.

وأمَّا الدَّلالةُ بمجرَّد تخييل اللَّفظ فهي دلالةٌ غيرُ لفظيةٍ، لاستنادها إلى الصُّورة الخياليَّة من اللفظِ، كما صرَّح به بعضُ المدقِّقين.

ثمَّ لا يخفى على من له فهمٌ سليمٌ أنَّ الدَّلالة علَّةٌ غائيَّةٌ للوضع. وأنَّ الواضع إنَّما وضع اللفظَ ليفهم السامعُ ما أراده المتكلِّمُ، لأنَّ الوضع ليس إلا لتعريف ما في الضَّمير، ففَهمُ ما هو غيرُ مقصود المتكلم ليس دلالةً مصطلحةً. فما لم يُرَد المعنى من اللَّفظ لم يكن له دلالةٌ عليه أصلاً. فاللَّفظ الذي لا يُراد بجزئه دلالةٌ على جزء معناه لا يكون جزؤُه دالّاً على المعنى دلالةً مصطلَحةً، وإن كان جزؤُه بإرادةٍ أخرى صالحاً للدلالة عليه.

وحينئذٍ يظهر أنَّه لا فرق بين لفظ «عبدالله» علَماً، وبين لفظ «إ» من «إنسان» في عدم الدَّلالة على معنى.

قال الشَّيخُ في خواتيم الفصل الخامس من ثانية «قاطيغورياس الشفاء»: «ليس كلُّ لفظٍ مؤلَّفٍ بحسَب اللِّسان والمسموع لفظاً مؤلَّفاً بحسَب استعمال أهل المنطق، فإنَّ عبد الله وعبد الرحمن وتأبَّط شرّاً وأمثال

هذه الألفاظ، وإن كانت بحسَب اللُّغة مؤلَّفة[1]، إلا أنّها لا تُعدُّ في المؤلَّفات بحسَب نظر المنطق، إذ كان لا يُراد أن يدلَّ بأجزائها حيث جُعلت ألقاباً وأسماء شخصيةً على المعنى أصلاً، وإن كان قد يتَّفق أن يدلَّ بها على معنى في موضوع آخر»[2].

* * *

قوله: «والمركَّب: ما يُقصَد بجزئه الدَّلالةُ على جزء معناه إلخ»

[الوضع الشخصي والنوعي]

اعلم أنَّ الوضع قد يكون شخصيّاً كوضع «زيد» لمعناه، ووضع «الإنسان» لمسمَّاه.

---

(١) فيه أن هذه الألفاظ حيث جُعلت ألقاباً وأسماء شخصية لا تكون مؤلَّفة على اصطلاح أهل النحو أيضاً، كما هو مقتضى تعريف الزمخشري في المفصَّل وابن الحاجب في الكافية. والشيخ يزعم أنّها مؤلفة على اصطلاحهم. ولا يبعد أن يكون من أئمة النحو من يعدُّها مؤلفةً، كما لا يبعد أن يكون هذا اجتهاداً من الشيخ في غير فنِّه، ولله درُّه، فقد أصاب وأحسن.

وقد استحسن الفاضلُ الجامي في شرحه على الكافية عدَّ هذه الألفاظ مؤلفةً، وجعله أنسبَ بغرض النحو، حيث قال في شرح تعريف ابن الحاجب لتعريف الكلمة ـ لفظٌ وُضِع لمعنىً مفردٍ ـ (شرح الجامي ص: ٢٢ طبعة كويته، باكستان): «وقيد الإفراد لإخراج المركَّبات مطلقاً، سواءٌ كانت كلاميةً أو غير كلاميةٍ، فيخرج به عن حدِّ الكلمة مثلُ الرَّجل وقائمة وبصريّ وأمثالها ممَّا يدلُّ جزءُ اللفظ منه على جزء المعنى، لكنَّه يُعَدُّ لشدَّة الامتزاج لفظةً واحدةً، وأُعربَ بإعرابٍ واحدٍ، وبقي مثل «عبد الله» علَماً داخلاً فيه، مع أنَّه معرَبٌ بإعرابين.

ولا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو أنَّه لو كان الأمر بالعكس لكان أنسب».

(٢) منطق الشفاء (٢/ ٨٦ ـ ٨٧)

وقد يكون نوعياً. وهو على نحوين:

الأوَّل: ما يكون بثبوت قاعدةٍ كليَّةٍ دالَّةٍ على أنَّ كلَّ لفظٍ يكون بكيفيةِ كذا فهو متعيِّنٌ للدَّلالة بنفسه على معنىً مخصوصٍ، يُفهَم منه بواسطة تعيُّنه له، كما يُقال: «كلُّ لفظٍ يكون على زنة «فاعل» فهو موضوعٌ لذات مَن يقوم به الفعلُ»، وكما يُقال: «كلُّ اسمٍ آخرُه ألفٌ أو ياء مفتوحٌ ما قبلَها فهو لفردَين من مدلولِ ما لحق بآخِره هذه العلامةُ. وكلُّ جمعٍ عُرِّف فهو لجميع تلك المسمَّيات» إلى غير ذلك.

وهذا الوضعُ النوعيُّ كالوضع الشخصيِّ.

والمراد بالوضعِ المأخوذِ في تعريف الحقيقةِ ما يشملُ الوضعَ الشخصيَّ وهذا القسمَ من الوضعِ النَّوعيِّ.

والثَّاني: ما يكون بثبوت قاعدةٍ دالَّةٍ على أنَّ كلَّ لفظٍ متعيِّنٌ للدَّلالة على معنىً فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعيِّنٌ لما يتعلَّق بذلك المعنى تعلُّقاً مخصوصاً، ودالٌّ عليه، بمعنى أنَّه يُعلَم منه بواسطة القرينة، حتى إنَّه لو لم يثبت من الواضع جوازُ استعمال اللَّفظ في المعنى المجازيِّ كانت دلالتُه عليه أو فهمُه منه عند قيام القرينة بحالها.

وهذا القسم من الوضعِ النوعيِّ لا يكون في الحقيقة، بل مختصٌّ بالمجاز والمركَّبات. وكذا غيرُها من أكثر الحقائق كالمشتقَّات وغيرِها ممَّا يكون دلالتُه على المعنى بالهيئة، موضوعات للمعاني بالوضع النوعيِّ بالمعنى الأوَّل. هكذا قال العلَّامة التفتازانيُّ في «التلويح»[1].

---

(١) التلويح للتفتازاني (ص: ٨٤، طبعة قزان ١٣٣١ هـ فصل قصر العام على بعض ما تناوله)

إذا عرفتَ هذا فلا يردُ ما قيل: «إنَّ المركَّب ليس له وضعٌ سوى وضع المفردات، فلا يدخل في الدَّالِّ بالمطابقة».

ولا حاجة إلى ما ارتكب[1] السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه «أنَّ المطابقة دلالةُ اللَّفظ على المعنى الموضوعِ له، سواءٌ كان هناك وضعٌ واحدٌ أو أوضاعٌ متعدِّدةٌ بحسَب أجزاء اللَّفظ والمعنى، كرامي الحجارة مثلاً، فإنَّ الجزء الأوَّل منه موضوعٌ لمعنىً، والجزء الثَّاني لمعنىً آخَرَ. فإذا أُخِذ مجموعُ المعنيَين كان مجموعُ اللَّفظ موضوعاً لمجموع المعنى. فههنا وُضِع أجزاءُ اللَّفظ لأجزاء المعنى، لا وضع عين اللَّفظ لعين المعنى. والمطابَقة تعُمُّ القبيلتَين»[2].

* * *

---

(١) أي في الجواب عن الإيراد المذكور. وحاصل كلام الشارح الفاضل أن القسم الأول من الوضع النوعي متحقق هنا، فلا حاجة إلى تكلف جواب السيد المحقِّق.
وللفاضل السيالكوتي (١/ ١٩٣) هنا تنبيه هامٌّ، وهو أنَّ الوضع المتحقِّق في المركَّب ـ وهو القسم الأوَّل من القسمين اللذين ذكرهما الشارح الفاضل ـ باعتبار الهيئة، ولا مدخل له في التركيب والإفراد، فلا بد من جواب السيد المحقق.
وإليك نصُّه قال: «لَّما كان المَقسِمُ الدَّالَّ بالمطابقة، فلا بُدَّ من تحقُّق الوضع في المركَّب من حيث إنَّه مركَّب، وكان فيه خفاءٌ، أزاله قُدِّس سرُّه ببيان أنَّ له من حيث التركيب وضعاً باعتباره يدخل في الدَّالِّ، وهو وضع أجزائه لأجزاء معناه.
وإنَّما قيَّدنا بالحيثية لأنَّ للمركَّب وضعاً نوعياً باعتبار هيئته، لكن لا مدخل له في التركيب والإفراد، فإنَّ المعتبر فيهما الأجزاء المرتَّبة في السمع».
(٢) حاشية السيد على شرح الشمسية (١/ ١٩٣ ـ ١٩٤)

[أقسام المفرد باعتبار استقلال المعنى وعدمه]

ثـمَّ المفـردُ عـلى أنحـاءٍ ثلاثـةٍ، لأنَّـه إن كان معنـاه مسـتقلًّا بالمفهوميَّـة ـ أي لم يكـن في فهمـه محتاجـاً إلى ضـمِّ ضميمـةٍ ـ فهـو اسـمٌ، إن لم يقـترن ذلـك المعنـى بزمـانٍ مـن الأزمنـة الثلاثـة؛ وكلمـةٌ إن اقـترن بـه. وإن لم يكـن معنـاه مسـتقلًّا فهـو أداةٌ في عـرف الميزانيِّـين، وحـرفٌ في اصطـلاح النحويـين. هـذا.

قوله: «وكلمةٌ إن اقترن معناه بزمانٍ معيَّنٍ من الأزمنة الثلاثة»

فخـرج منـه مـا لا يقـترن بزمـانٍ معـيَّنٍ مـن الأزمنـة الثلاثـة، سـواءٌ لم يقـترن بزمـانٍ أصـلاً، أو يقـترن بزمـانٍ معـيَّنٍ غـير الثلاثـة.

[المراد بالاقتران بالزمان في تعريف الكلمة]

والمـراد باقـتران المعنـى في تعريـف الكلمـة اقـترانُ معناهـا بزمـانٍ معـيَّنٍ مـن الأزمنـة الثلاثـة اقترانـاً أوَّليّـاً بحسَـب الوضـع، لئـلَّا ينتقـض بأسـماء الأفعـال، إذ يقـترن معناهـا أيضـاً بزمـانٍ معـيَّنٍ مـن الأزمنـة الثلاثـة، نحـو «صـه»، فإنَّـه يـدلُّ عـلى السـكوت المقـترِن بالاسـتقبال؛ ولئـلَّا يتوجَّـه النقـضُ باسـمَي الفاعـل والمفعـول.

يمكــن أن يُقــال[1]: لا حاجــة إلى إخــراج أســماء الأفعــال، إذ لا بُعــدَ في جعلهـا حـين كونهـا بمعنـى الأفعـال كلـماتٍ. وأمَّـا النُّحـاة فلـم يَعدُّوهـا أفعـالاً لأمـورٍ لفظيَّـةٍ، كدخـول التنويـن وغـيرِه.

(١) كما قاله السيد المحقق في حاشيته على شرح الشمسية (١/ ٢٠٨)

[تحقيق حقيقة الكلمة]

واعلم أنَّ المشهور أنَّ لفظ الكلمة مشتملٌ على ثلاثة أجزاء: الحدث، والزمان، والنِّسبة إلى فاعلٍ مَّا. فالمادَّة تدلُّ على الحدث، والهيئةُ على النِّسبةِ والزَّمانِ.

وأُوردَ عليه بأنَّه يلزَم على هذا كونُ الكلمة غيرَ مستقلَّةٍ، لاشتمالها على النِّسبة. فلا يصحُّ جعلها قسماً من المستقلِّ بالمفهومية.

وأجيبَ بأنَّها مستقلَّةٌ باعتبار المعنى التضمُّنيِّ، وكونها مسندةً باعتباره، وإن كانت مستعمَلةً في معناها المطابقيِّ.

ويرد عليهم أنَّهم قد صرَّحوا أنَّ اللَّفظ المفرد لا يدلُّ على التفصيل، بل إنَّما يدلُّ على معنىً واحدٍ، وإلا يلزَمُ تحقُّق قضيَّةٍ أحاديَّةٍ مع أنَّ أدنى مراتب الملفوظةِ أن تكون ثُنائيَّةً.

فالصَّواب ما قال بعضُ المدقِّقين: «إنَّ معنى الكلمة معنىً إجماليٌّ مستقِلٌّ بالمفهومية، ينحلُّ بتحليل العقل إلى الحدث والزَّمان والنِّسبةِ، لا أنَّه مركَّبٌ منها، حتى يلزم عدمُ الاستقلال. وهذا المعنى ملحوظٌ بالذَّات مستقِلٌّ بالمفهومية»[1].

فإن قلتَ: هذا يستلزم صحَّةَ كونِه محكوماً عليه أيضاً.

قلتُ: الفعلُ إنَّما وُضِع لذلك المعنى مأخوذاً على أنَّه مسنَدٌ إلى الفاعل، فلا يصلح للحكم عليه.

---

(١) انظر: حاشية المير زاهد الهروي على الجلال على التهذيب (ص: ٧٠، طبعة قزان)

لا يُقال: الحدث والزمان والنسبة إلى فاعلٍ مَّا من الأجزاء الخارجية للفعل. والإجمال الذي ذكر لا يحصل إلا في المركَّبات الذهنيَّة. وأيضاً يلزم على ما ذكر حملُ الزمان على الحدث وبالعكس، لتحقُّق مناط الحمل.

لأنَّا نقول: المرادُ الأمر[1] الواحد المركَّب من الأجزاءِ الملحوظُ باللِّحاظِ الوحدانيِّ المتعلِّقُ بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له. والمراد بالتحليلِ التحليلُ بحسَب الملاحظة. فههنا ملاحظةٌ واحدةٌ مُعِدَّةٌ لأن يلاحظ الأجزاء بلحاظاتٍ متعدِّدةٍ، فتأمَّل.

* * *

قوله: «فهو أداةٌ في عُرف الميزانيِّين، وحرفٌ في اصطلاح النُّحاة»

اعلم أنَّ من المعاني ما يُلتفَت إليها بالذَّات وتكون ملاحَظَةً لا بتبعيَّة الغير. وهذه المعاني صالحةٌ لأن يُحكَم عليها وبها. ومنها ما هي نِسَبٌ بين شيئين، فيُلاحَظ تبعاً لملاحظة الطَّرفين.

[معنى الملاحظة بالتبعية]

ومعنى الملاحظة بالتبعيَّة أن يُلتفَت إليها من حيث إنَّها مرآةٌ لملاحظَة حال الطَّرفين الذي[2] في الواقع، أي مع قطع النَّظر عن هذه الملاحظة. فهي معانٍ لا تصلح لأن يُحكَم عليها وبها. نعم يمكن للعقل أن يلتفتَ إليها بالذَّات فتكون مستقِلَّةً في هذه الملاحظة.

---

(١) كذا في الطبعتين، ولعل الأقرب أن تكون العبارة هكذا: «المراد بالأمر الواحدِ المركَّبِ من الأجزاءِ الملحوظُ ... إلخ» بزيادة الباء الجارة في «الأمر».

(٢) صفة «حال».

مثلاً معنى «مِن» نسبةٌ مخصوصةٌ بين السير والبصرة، يُعبَّر عنها بالابتداء الخاصّ تعبيراً عن الشي بلازمه، ضرورةَ أنَّ الابتداء الخاصَّ ليس نفسَ النَّسبة. فإذا لُوحِظ من حيث إنَّه حالةٌ مخصوصةٌ بين السَّير والبصرة، بحيث يكونُ الالتفاتُ إليهما بالذَّات، ويُلتَفت إليه بالتبعية من حيث إنَّه مرآةٌ لملاحظة الحال الذي بين السَّير والبصرة، مع قطع النَّظر عن هذه الملاحظة. فهو في هذا اللِّحاظ غيرُ مستقِلٍّ وغيرُ صالح للحكم عليه وبه.

وإذا لُوحِظ بنفسه فهو مستقِلٌّ صالحٌ للحكم عليه وبه. ويلزَم إدراكُ متعلَّقه إجمالاً وتبعاً.

فالعقل في الحالة الأولى يتوجَّه إلى الأطراف، وإنَّما يتوجَّه إليه بالتبعيَّة. وفي الحالة الثانية يتوجَّه إلى نفسه، وإنَّما يتوجَّه إلى الأطراف بالتبع. فتعقُّلُ ذلك المعنى في الحالتَين موقوفٌ على تعقُّل الأطراف، لكن الالتفات بالذَّات إلى ذلك المعنى قد ينفكُّ عن الالتفات بالذَّات إلى الأطراف.

فثبت أنَّ الاستقلال وعدمَه تابعان للملاحظة. وظهر سرُّ قولِهم: «المعنى الحرفيُّ لا يكون إلا جُزئيّاً، بخلاف المعنى الاسميِّ فإنَّه قد يكون كُليّاً، وقد يكون جزئياً».

وسقط ما زعم صاحب «الأفق المبين» أنَّ المستقِلَّ وغيرَ المستقِلِّ مختلفان حقيقةً، فلا يمكن أن يكون المعنى الغيرُ المستقِلُّ مستقِلًّا وبالعكس[1].

(١) انظر: الأفق المبين (ص: ١٩٣ ـ ١٩٤، طبعة ميراث مكتوب)

[الفرق بين الأسماء اللازمة الإضافة والمعاني الحرفية]

فإن قيل: الأسماءُ اللازمةُ الإضافة أيضاً محتاجةٌ إلى المتعلَّق، فما الفرق بينها وبين المعاني الحرفية؟

قلت: معاني الأسماء اللازمة الإضافة مستقِلَّةٌ في أنفسها، وقد عرضت لها إضافةٌ غيرُ مستقلَّةٍ، لا أنَّها نفس الإضافة والنسبة، بخلاف المعاني الحرفيَّة.

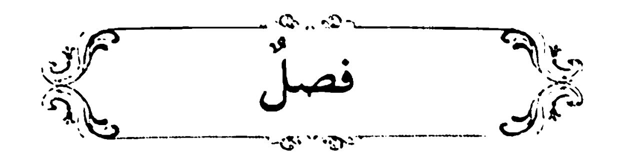
[الأفعال الناقصة أدوات]

واعلم أنَّ الأفعال الناقصة التي يسمِّيها[1] المنطقيُّون «كلماتٍ وجوديةً» داخلةٌ في الأداة، فإنَّ «كان» الناقصة مثلاً لا تدلُّ على الكون في نفسه، بل على كون الشيءِ شيئاً لم يُذكَر بعدُ ـ أي ما دام يُذكر كان ـ بخلاف «كان» التامَّة.

وما قيل: «الكون في نفسه معنىً مستقلٌّ[2] ويلحَقه عدمُ الاستقلال بالخصوصيَّة. وهذا المعنى المستقِلُّ مبدأٌ لـ«كان» التامَّة والناقصة» ليس بشيءٍ، لأنَّ «كان» الناقصة غيرُ مشتمل على الحدث الذي هو مدار الاستقلال في الأفعال، لأنَّها بمادَّتها تدلُّ على النسبة، وبصورتها على اقترانها بأحد الأزمنة الثلاثة، بخلاف «كان» التامَّة، فإنَّها بمادَّتها تدلُّ على الحدث، وبصورتها على الزَّمان والنِّسبة إلى فاعلٍ مَّا، فلا معنى لكون المعنى المستقِلِّ مبدءً لكلِّ واحدٍ منهما.

---

(١) في الطبعتين: «يسمونها».
(٢) في الطبعتين: «معنى مستقلة».



فصلٌ

[في الفرق بين كلمةِ المناطقة وفعلِ النُّحاة]

اعلم أنَّه قد ظنَّ بعضُهم أنَّ الكلمة عند أهل الميزان هي ما يُسمَّى في علم النحو بـ«الفعل». وليس هذا الظنُّ بصوابٍ، فإنَّ الفعل أعمُّ من الكلمة، ألا ترى أنَّ نحو «أَضرِبُ ونَضربُ» وأمثاله فعلٌ عند النُّحاة، وليس بكلمةٍ عند المنطقيِّين، لأنَّ الكلمة من أقسام المفرد، ونحو «أضرب» مثلاً ليس بمفردٍ، بل هو مركَّبٌ، لدلالة جزء اللَّفظ على جزء المعنى، فإنَّ الهمزة تدلُّ على المتكلِّم و«ض ر ب» على المعنى الحدَثيِّ.

قوله: «وليس هذا الظنُّ بصوابٍ» بل من بعض الظَّنِّ بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الأفعال الناقصة أفعالٌ عند النُّحاة، وليست بكلماتٍ عند أصحاب هذا الفنِّ، بل هي أدوات زمانيةٌ.

والثاني: ما بيَّنه بقوله: «فإنَّ الفعل أعمُّ من الكلمة إلخ».

* * *

قوله: «بل هو مركَّبٌ» لأنَّه يحتمل الصدقَ والكذبَ. وكلُّ محتمِلٍ للصدقِ والكذبِ مركَّبٌ، بخلاف الغائب، فإنَّ الفاعل ليس جزءً لمفهومه.

[الفرق بين المضارع الغائب والمتكلم]

لا يقـال: المضـارع الغائـبُ أيضـاً يحتمـل الصِّـدقَ والكـذبَ، فإنَّـه يـدلُّ عـلى أنَّ شـيئاً مَّـا غـيرَ معـيَّنٍ وُجِـد لـه المصـدرُ، كـما أنَّ المتكلِّـم مثـلاً يـدلُّ عـلى أنَّ شـيئاً معيَّنـاً وُجِـد لـه المصـدرُ.

لأنَّا نقول: لا يجوز أن يكون معناه أنَّ شيئاً غيرَ معيَّنٍ وُجد له المصدرُ، إذ لو كان معناه ذلك لامتنع حملُه على زيد مثلاً، فلم يصحَّ أن يُقال: «زيد يضرب»، لأنَّ ما وُضِع لغير معيَّنٍ لا يصحُّ إطلاقُه على ما يقابله. هذا ما أفاده الشَّيخُ[1].

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٣/ ٢١ ـ ٢٢).

وفيه أنَّ هذا ليس مفاد كلام الشيخ، ولم يزعم الشيخ اعتبار عدم التعين في الكلمة كما ادعاه الشارح، بل ردَّ على هذا الزعم بالتفصيل. وحاصل كلامه هو ما ذكره الشارح بقوله: « فمعناه أنَّ شيئاً معيناً في نفسه وعند القائل، مجهولاً عند السَّامع، وُجِد له المصدرُ، فلم يحتمل الصِّدقَ والكذبَ ما لم يُصرَّح به، فهو في نفسه لا يحتملهما، بل مع فاعله الذي يُذكَر معه».

وإليك نصُّ الشيخ في الشفاء (٣/ ٢١ ـ ٢٢): «وبعد ذلك، فإنَّ ما ادَّعوه من وجود الصدق فى قولنا "يمشي"، وأنَّه فى قوة قولنا: «إنَّ شيئاً مَّا يمشى» فهو غلط؛ وذلك لأنَّ قولنا "يمشي" وإن كان فيه تركيبٌ بحسب لغة العرب، وكانت الياءُ منه تدلُّ على موضوعٍ غير معيَّن، فليس معنى قولنا: «موضوع غير معيَّن» أنَّه يدلُّ على أيِّ واحدٍ اتَّفق من أمورٍ هى تحت كلٍّ من الكليات، على الوجه الذي ذُكِر فى تمثيل الإنسان، بل يُعنى به أنَّ الياء تدلُّ على أنَّ له موضوعاً متعيِّناً في نفسه دونَ غيره، و إن كان لم يتعيَّن وهو غائب، و يُحتاج أن يُفسَّر ويُدلَّ عليه فيتعيَّن، فإنَّ النسبة موجَّهةٌ إليه، فهو غير معيَّنٍ من وجهٍ، و معيَّنٌ من وجهٍ. فإنَّ القائل إذا قال "يمشي" ليس يريد بهذا أنَّ المشي موجودٌ فى واحدٍ من أمور العالم أيّ شيءٍ كان، حتى يكون كأنَّه يقول: «إنَّ شيئاً من الأشياء التي في العالم موجودٌ له المشيُ أيُّ شيء كان». فإنَّه إن عنى بـ"يمشي" هذا المعنى كان قوله "يمشي" يكون صادقاً إن كان فى العالم شيءٌ يمشي. ويكون كاذباً إن لم يكن في العالم شيءٌ يمشي.

... فقد بان أنَّ معنى "يمشي" ليس هو على الوجه الذي يدخله الصدقُ والكذبُ. فليس كونُه دالًّا على معنىً غير معيَّن من هذا القبيل، بل دلالته على المعنى الغير المعين ليس على سبيل تجويزِ أيِّ معنىً كان، وعلى أنَّه حاصلٌ له موضوعٌ مَّا كيفَ كان؛ بل على أنَّه معيَّنٌ في نفسه، ولم يُصرَّح به، ولم يُعيَّن بدلالة اللَّفظ. والأمر موقوف على التصريح به. وهو غير متعيِّن عند السامع مع علمه بأنَّه متعيِّنٌ عند القائل. فهو متوقفٌ في مصيره بحيث يصدق أو يكذب إلى أن يُصرَّح بذلك المضمر ...».

وفيه أنَّه ليس المراد بغير المعيَّن ما اعتُبر فيه عدمُ التعيُّن، بل ما لا يُعتبَر فيه التعيُّن.

فالصواب أن يُقال: لو كان معناه أنَّ شيئاً مَّا مطلقاً وُجِد له المصدرُ لامتنع حملُه على زيدٍ مثلاً، لأنَّ استناد المصدر إلى الموضوع المطلق يُوجِب عدمَ انحصار صدقِه في الموضوع المعيَّن، إذ استنادُه إلى المعيَّن يُوجِب انحصار صدقه فيه. ولا شكَّ أنَّ الانحصار وعدمَه متنافيان، فكذا الاستنادان.

فمعناه أنَّ شيئاً معيناً في نفسه وعند القائل، مجهولاً عند السَّامع، وُجِد له المصدرُ، فلم يحتمل الصِّدقَ والكذبَ ما لم يُصرَّح به، فهو في نفسه لا يحتملهما، بل مع فاعله الذي يُذكَر معه.

* * *

قوله: «و (ض رب) على المعنى الحَدَثيِّ» ولا ضرورةَ إلى اعتبار المسند إليه منوياً فيه، وهو الضمير المستتِر كما ذهب إليه أهلُ العربية؛ لأنَّا نفهم منه معنى محتمِلاً للصِدق والكذب، فلا ريبَ في اشتماله على الفاعل. وليس إلا علامة المضارع. وتجويزُ أن يكون لفظ «أضرب» مثلاً موضوعاً للمعنى الخبريِّ من دون أن يكون جزءُ اللفظ بإزاء جزء المعنى، يستلزم تحقُّق قضيةٍ أُحاديَّة.

[المراد من دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى في تعريف المركَّب]

ثمَّ ههنا إشكالٌ:

وهو أنَّ الهمزة من قولنا «أضرب» مثلاً وإن دلَّت على معنى، لكن الباقي جزءٌ ليس يدلُّ على معنى بوجهٍ من الوجوه. وذلك لأنَّ المركَّب من ضادٍ ساكنةٍ ثمَّ راءٍ ثمَّ باءٍ إمَّا أن لا يكون لفظاً، أو يكون لفظاً لا يكون دالاً على معنىً من المعاني.

وأجاب عنه الشيخُ في «منطق الشِّفاء» بوجهين:

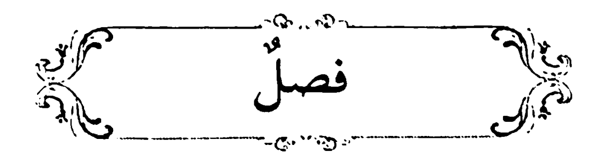
الأوَّل: أنَّ المركَّب ما يدلُّ جزءُ لفظه على جزء معناه. فيكفي فيه دلالةُ جزءٍ واحدٍ. وأمَّا دلالةُ الباقي على الباقي فممَّا لا يقتضيه حدُّ المركَّب.

الثَّاني: أنَّ الباقي من اللفظ يدلُّ على الباقي من المعنى حالَ التركيب. وهذا القدرُ كافٍ(١).

وتفصيله: أنَّ الحدث والنسبة إلى زمانٍ مخصوصٍ مفهومان من «أضرب». وليست الهمزةُ دالَّةً عليهما. فتعيَّن فهمهما من باقي اللَّفظ. ودلالتُه حالَ التركيب كافيةٌ في كون اللَّفظ مركَّباً. فلا يضرُّ عدمُ دلالته حالَ التَّحليل.

---

(١) منطق الشفاء (٣/ ٢٣ ـ ٢٤)



[في أقسام المفرد المتَّحد المعنى]

قد يُقسَّم المفردُ بتقسيمٍ آخر، وهو أنَّ المفرد إمَّا أن يكون معناه واحداً أو يكون كثيراً.

والذي له معنىً واحدٌ على ثلاثة أضربٍ، لأنَّه لا يخلو إمَّا أن يكون ذلك المعنى متعيِّناً مشخَّصاً، أو لم يكن.

والأوَّل يُسمَّى «عَلَماً» كزيدٍ وهذا وهو. والأَولى أن يُسمَّى هذا القسمُ بالجزئيِّ الحقيقيِّ.

والثَّاني - أي ما لا يكون معناه الواحدُ مشخَّصاً، بل يكون له أفرادٌ كثيرةٌ - هو ضربان:

أحدهما: أن يكون صدقُ ذلك المعنى على سائر أفراده على سبيل الاستواء، من غيرِ أن يتفاوت بأوَّليَّةٍ أو أولويَّةٍ أو أشديَّةٍ أو أزيديَّةٍ. ويُسمَّى هذا القسمُ بـ«المتواطي» لتواطُؤ أفراده وتوافقِها في تصادُق ذلك المعنى العامِّ كالإنسان بالنسبة إلى زيدٍ وعمروٍ وبكرٍ.

وثانيهما: أن لا يكون صدقُ ذلك المعنى العامِّ في جميع أفراده على وجه الاستواء، بل يكون صدقُ ذلك المعنى على بعض الأفراد بالأوليَّة أو الأشديَّة أو الأولويَّة، وصدقُها على البعض الآخَر بأضداد ذلك، كالوجود بالنسبة إلى الواجب جلَّ مجدُه وبالنسبة إلى الممكن، وكالبياض بالنِّسبة إلى الثَّلج والعاج.

ويُسمَّى هذا القسمُ «مشكِّكاً»، لأنَّه يُوقِع الناظرَ في الشَّكِّ في كونه متواطياً أو مشترَكاً.

قوله: «فصلٌ، قد يُقسَّم المفردُ بتقسيمٍ آخر»

[مقسم هذه الأقسام هو مطلق المفرد]

المشهور أنَّ المنقسم إلى الكليِّ والجزئيِّ والمتواطي والمشكِّك الاسمُ خاصَّةً؛ وأمَّا إلى المشترك والمنقول بأقسامه والحقيقة والمجاز فهو مُطلق المفرد، اسماً كان أو كلمةً أو أداةً.

[كلام السيد المحقق في الفرق بين الاسم وبين الفعل والحرف في الاتصاف بهذه الأقسام]

قال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه: «انقسام اللَّفظ إلى الكليِّ والجزئيِّ إنَّما هو بحسَب اتصاف معناه بهما. ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالحٌ للاتِّصاف بهما. وأمَّا الحرف فإنَّ معناه من حيث هو معناه ليس معنىً مستقِلًّا صالحاً لأن يُحكَم عليه وبه. وأمَّا الفعل فهو وإن كان باعتبار أحد جزئَيه محكوماً به، لكنَّه باعتبار مجموع المعنى ليس محكوماً به أيضاً.

وانقسامه إلى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز ليس ممَّا يختصُّ بالاسم، فإنَّ الكلمة قد تكون مشتركةً، وقد تكون منقولاً، وقد تكون حقيقةً ومجازاً. وكذا الحرف أيضاً يكون مشتركاً وحقيقةً ومجازاً»[1].

---

(١) انظر: حاشية السيد على شرح الشمسية (١/ ٢١٠ـ٢١٣)

[تحقيق الشارح في صحة اتصاف المعنى الفعلي والحرفي بالكلية والجزئية]

ولعلَّ **التَّحقيق** أنَّ المعنى الفعليَّ - والحرفيَّ أيضاً - لا يخلو عن الكليَّة والجزئيَّة، لأنَّ المعنيين وإن لم يكونا صالحَين لأن يُحكَم عليهما بالكليَّة والجزئيَّة، لكن انتفاء الحكم لانتفاء ما هو شرطُه - أعني الملحوظيَّة قصداً - لا ينافي اتِّصافهما بحسب الواقع بالأوصاف. ألا ترى أنَّ المعنى الحرفيَّ يصدق عليه أنَّه مدلولٌ للفظه وحاصلٌ في الذِّهن، مع أنَّه يُحكَم عليه وبه عند ما يُعبَّر عنه بالاسم.

وبالجملة عدمُ الاستقلال بالمفهوميَّة الثابتُ للمعنى الحرفيِّ لا يُخرِجه عن الاتِّصاف بحسَب الواقع بالجزئيَّة؛ على أنَّهم عن آخِرهم صرَّحوا أنَّ «مِن» مثلاً موضوعةٌ لجزئيَّات الابتداء المطلق، والفعلُ موضوع للحدث والنسبة المعيَّنة بينه وبين الفاعل المعيَّن، فهما جزئيَّان قطعاً.

* * *

قوله: «وهو أنَّ المفرد إمَّا أن يكون معناه واحداً» بالعدد بمعنى أن لا يكون له معانٍ متعددةٌ من حيث هو كذلك. فلا يلزم خروج الأعلام المشتركة، ولا خروجُ اسم الجنس المشترك عن تعريف المتواطي والمشكِّك.

* * *

قولـه: «متعيِّنـاً مشـخَّصاً»[1] بحسَـب الوضـع بحيـث لـو تُصـوِّر بنفسـه يمنـع هـذا التصـوُّرُ عـن صدقـه عـلى كثيريـن. فـلا يـرد عليـه أنَّـه يخـرج منـه الأعـلام التـي معانيهـا غـيرُ مدرَكـةٍ بالحـسِّ، وإنَّـما يُتصـوَّر بالوجـوه الكليَّـة.

[علَم الجنس ليس علماً حقيقةً]

وأمَّـا عَلَـم الجنـس فليـس علَـماً حقيقـةً، لأنَّـه موضـوعٌ للماهيَّـة لا بـشرط شيءٍ، كـما أنَّ اسـم الجنـس موضـوعٌ لهـا.

[الفرق بين علم الجنس واسم الجنس]

والفـرقُ بينـه وبـين اسـم الجنـس المنكَّـر أنَّ الحضـور الذهنـيَّ معتـبَرٌ فيـه، وغـيرُ معتـبَرٍ في اسـم الجنـس. وبينـه وبـين اسـم الجنـس المعـرَّف بالـلام أنَّـه يـدلُّ عـلى الحضـور الذهنـيِّ بنفسـه، واسـمُ الجنـس يـدلُّ عليـه بواسـطة الـلام.

وبالجملـة عَلَـم الجنـس معنـاه كليٌّ. وإنَّـما إطـلاق العَلَـم عليـه بالنَّظـر إلى الأحـكام اللَّفظيَّـة ككونـه مبتـدءً وذا حـالٍ وغـير ذلـك.

* * *

قولـه: «والأَولى أن يُسـمَّى هـذا القسـمُ بالجزئـيِّ الحقيقـيِّ» لأنَّ الضَّمائـر وأسـماء الإشـارات ليسـت بأعـلامٍ اصطلاحـاً، مـع أنَّهـا داخلـةٌ في القسـم، لأنَّ الوضـع فيهـا وإن كان عامّـاً، لكـن الموضـوع لـه خـاصٌّ، لكونهـا موضوعـةً بوضـعٍ واحـدٍ لـكلِّ واحـدٍ واحـدٍ مـن الجزئيَّـات.

---

(١) كذا في مطبوعات المرقات ـ المتن ـ، وفي الطبعتين: «متشخصاً».

فهناك وضعٌ واحدٌ عامٌّ لمعانٍ كثيرةٍ شخصيةٍ[1]، لا كما توّهم البعضُ[2] أنَّ الضمائر وأسماء الإشارات موضوعةٌ لمعانٍ كليَّةٍ، إلا أنَّ الواضع شرَطَ أن لا تُستعمَل إلا في الجزئيات؛ إذ يلزَم على هذا ـ مع تبادر الخصوصيَّات عند الإطلاق ـ كونُ المجاز شائعاً بلا حقيقةٍ[3].

[تحقيق دلالة ضمير الغائب على معنى جزئيٍّ]

ثمَّ ههنا **كلامٌ**، وهو أنَّ كون معنى المضمر واحداً في ضميري المتكلِّم والمخاطَب ظاهرٌ، إذ لا يُقال: «أنا» و«أنت»، ويُراد به متكلِّمٌ أو مخاطبٌ مطلقاً. وأمَّا ضمير الغائب فقد يعود إلى الكليِّ أيضاً. ولفظ «هذا» قد يُشار بها إلى الجنس.

وأجاب عنه السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه بوجهين:

الأوَّل: أنَّ ضمير الغائب راجعٌ إلى المذكور لفظاً أو معنىً أو حكماً. والمذكور من حيث هو مذكورٌ ذكراً جزئياً لا تحتمل الشركةَ.

---

(١) وهو مذهب العضد الإيجي والمحقق الشريف الجرجاني. انظر: حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٨٤، طبعة دار الطباعة العامرة) وحاشيته على المطول (ص: ٧٠)

(٢) المراد به العلاَّمة التفتازاني، ويُنسَب إلى عامَّة المتقدمين. انظر شرحه على الشمسية (ص: ١٣٨، طبعة دار النور المبين) والمطوَّل (ص: ٧٠، مطبعة الداوري، مبحث تعريف المسند إليه) وانظر حاشية السيد عليه في ذلك الموضع.

(٣) وذلك أن «أنا» و «أنت» وغيرهما من الضمائر إنَّما تستعمل في المعين، وليس في المعنى الكلي. وقد زعموا أنَّها موضوعة للمعاني الكلية. فيلزم أن لا يكون المجاز شائعاً بلا حقيقة.

والثـاني: أنَّ كلمـة «هـو» موضوعـةٌ للجزئيَّـات المندرجـة تحـت قولنـا: كل غائـبٍ مفـردٍ مذكَّـرٍ، سـواءٌ كانـت جزئيَّات حقيقيَّـةٌ أو إضافيـة. والإشـارةُ إلى الجنـس مبنيَّـةٌ عـلى جعلـه بمنزلـة الجزئـيِّ المحسـوس المشـاهَد[1].

والأَولى أن يُقـال: كونُهـا جزئيَّـةً ليـس عـلى الإطـلاق، بـل إذا كان المرجـعُ والمشـار إليـه جزئيّـاً حقيقيّـاً.

* * *

قوله: «على سبيل الاستواء»

إنَّـما اعتُـبر الاسـتواءُ في صـدق المعنـى عـلى الأفـراد لا في نفـس المعنـى، لاتِّحـاده. وأمَّـا الأفـرادُ فـلا اسـتواء فيهـا، لاختلافهـا.

والمـراد بالصِّـدق حمـلُ المواطـأة، إذ المعتـبَر في صـدق الـكليِّ عـلى أفـراده هـذا الحمـل.

والمـراد بالاسـتواء عـدمُ التفـاوت المعتـبَر في المشـكِّك كـما قـال: «مـن غـيرِ أن يتفـاوت بأوَّليـةٍ».

* * *

قوله: «كالإنسان بالنسبة إلى زيدٍ وعمروٍ»

قـال الشـيخ في «منطـق الشـفاء»[2]: «طريـق التواطـؤ أن يكـون الاسـمُ لهـا واحـداً، وقـول الجوهـر ـ أعنـي حـدَّ الـذَّات أو رسـمَه الـذي بحسَـب مـا يُفهَـم

(١) انظر: حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٨٤ ـ ٨٥)

(٢) منطق الشفاء (٢/ ٩)

من ذلك الاسم ـ واحداً من كلِّ جهة، مثل قول الحيوان على الإنسان والفرس والثِّورِ، بل على زيدٍ وعمروٍ وهذا الفرس وذلك الثَّور، فإنَّ جميع ذلك يُسمَّى حيواناً.

فإذا أراد أحدٌ أن يحُدَّ أو يرسم، وبالجملة أن يأتي بقول الجوهر ـ أي اللفظ المفصَّل الدالِّ على معنى الذَّات فيها كلِّها، كان حدّاً أو رسماً، فإنَّ القول أعمُّ من كلِّ واحدٍ منهما ـ وجده واحداً فيهما من كلِّ وجهٍ، أي يكون واحداً بالمعنى وواحداً بالاستحقاق. ولا يختلف فيها بالأولى والأخرى، والتقدُّم والتأخُّر، والشِّدَّة والضعف.

ويجب أن تكون هذه المواطأة في القول الذي بحسَب هذا الاسم، فإنَّه إذا وُجِد قولٌ آخَرُ يتَّحد فيه ويتشارك ولم يكن بحسَب هذا الاسم لم يصِر له الاسم مقولاً بالتواطئ».

❊ ❊ ❊

قوله: «**بالأوليَّة**» وهي التقدُّم بالذَّات الشاملُ للتقدُّم بالطبع والعلِّيَّة.

❊ ❊ ❊

قوله: «**أو الأشديَّة**»

لم يعُدَّ الأزيديَّةَ من أنحاء التَّشكيك، مع أنَّه قد اعتَبر في المتواطي عدمَ التفاوت بهذا الوجه أيضاً. ولعلَّه أدرجها في الأشديَّة، إذ لا فرق بين الشدَّة والضعف، والزيادةِ والنُّقصانِ إلا أنَّ الشدَّة والضعفَ يُستعمَلان في الكيفيات، والزيادةَ والنُّقصانَ في الكميَّات.

[تحقيق معنى الأشد والأزيد]

قال المحقِّق الدواني في «الحاشية القديمة»: «معنى كون أحد الفردَين أشدَّ كونُه بحيث يَنتزِع عنه العقلُ بمعونة الوهم أمثالَ الأضعف، ويُحلِّله إليها بضربٍ من التحليل، حتى إنَّ الأوهام العامَّة تذهب إلى أنَّ السواد القويَّ متألِّفٌ من أمثال السواد الضعيف.

ومعنى الأزيد أيضاً كونُه بتلك الحيثيَّة، إلا أنَّ الأمثال المنتزَعة في الأشدِّ ليست أجزاءً متباينةً في الوجود، ولا في الوضع، بخلاف المنتزَعة عن الأزيد، فإنَّها مباينةٌ، إمَّا في الوجود، أو في الوضعِ، أو فيهما معاً»(١).

والحقُّ أنَّ الشدَّة عبارةٌ عن كمال الماهية في بعض الأفراد. وهذا الكمالُ قد يُعبَّر عنه بالشدَّة، وقد يُعبَّر عنه بالزيادة، وقد يُعبَّر عنه بالقوَّة. ومرجعُ الكلِّ إلى كمال الماهيَّة في بعض الأفراد. فلا تفاوُتَ بينها إلا في الأسامي. وليس أنَّ الشدَّة مختصَّةٌ بالكيفِ، والزيادةَ بالكم، والقوَّةَ بالجوهر كما هو زعم المشَّائية.

* * *

قوله: «أو الأولويَّة»

وهي عبارةٌ عن كونه في بعض الأفراد مقتضى الذَّات دون بعضٍ آخَرَ. وقد يُفسَّر بأحقِّيَّة بعضِ الأفراد للاتِّصاف بالكلِّيِّ.

---

(١) الحاشية القديمة للعلامة الجلال الدواني على شرح التجريد (المطبوع على هامش شرح التجريد ١/ ١٠٤، تحقيق: محمد حسين الزارعي الرضايي، طبعة انتشارات رائد، قم، طبعة أولى، ١٣٩٣ هـ ش)

قوله: «كالوجود بالنِّسبة إلى الواجب جلَّ مجدُه، وبالنِّسبة إلى الممكن»

[إشكالٌ في عدِّ الوجود مشككاً بالشدَّة والضعف]

لاريب في كون الوجود مشكِّكاً بالقياس إلى الواجب جلَّ مجدُه، وبالقياس إلى الممكن باعتبار التقدُّم والتأخُّر، والأولويَّة وعدمِها. وأمَّا كونُه مشكِّكاً باعتبار الشدَّة والضعف فمحلُّ تأمُّلٍ، إذ لو كان كذلك لقام بالواجب نوعٌ من الوجود هو أشدُّ وبالممكنِ نوعٌ منه هو أضعفُ، لِما ثبت عندهم أنَّ الأشدَّ والأضعفَ نوعان متباينان. فإمَّا أن يكون الوجودُ المطلقُ جنساً للنوعَين، فيلزَم تركبُّهما من الجنس والفصل، أو يكون عرضيّاً لهما فيكون لهما حقيقةٌ غيرُ الوجود المطلَق.

وبالجملة لا يُتصوَّر التَّفاوُت في الوجود بالشدَّة والضعف، إلا أن يُقال: الوجودُ حقيقةٌ نوعيَّةٌ بذاتها بسيطةٌ، لا جنس لها ولا فصل لها. وهي في جميع الأشياء بمعنىً واحدٍ. ومع وحدتِها متفاوتةُ الحصول بأنحاء التشكيك. وليست أفرادُها متخالفةَ الذَّات، بل متخالفةُ الهُويَّات في التقدُّم والتأخُّرِ، والكمالِ والنقصِ، والغِنى والحاجةِ. ومرجَعُ الشدَّة والضعفِ ليس إلا الكمال والنقصان كما هو مذهب الأشراقيَّة.

* * *

قوله: «وكالبياض بالنِّسبة إلى الثَّلج والعاج»

اعلم أنَّ الشدَّة والضعف فصلان منوِّعان للبياض المطلَق. فهما مأخوذان في ماهيَّتَي البياض الشديدِ والضعيفِ، لا في البياض المطلق. وهذا

الاختلاف النوعيُّ أحدث تفاوتاً في صدق الأبيض المشتَقِّ من المعنى الجنسيِّ للبياض على الثَّلجِ والعاجِ، لأنَّ مِصداق حمل الأبيض على الثَّلج البياضُ الشديدُ، وعلى العاج البياضُ الضعيفُ.

* * *

قوله: «ويُسمَّى هذا القسمُ مشكِّكاً» لأنَّه يُوقِع النَّاظر في الشَّكِّ في كونه متواطياً أو مشترَكاً من حيث تفاوُتُ أفراده وتَشارُكُها في معناه.

[التشكيك في الماهيات والذاتيات]

واعلم أنَّ الحكماء قد اختلفوا في جواز التشكيك في الماهيَّات والذاتيَّات بمعنى أنَّه هل يجوز أن يكون أفرادُ ماهيَّةٍ واحدةٍ متفاوتةً بالأوَّليَّة والأولويَّة والشِّدَّة والزيادةِ، ومقابلاتِها، بحيث تكون الماهيَّة في نحوٍ من الوجود كاملةً من نفسها في نحوٍ آخَرَ منه، من دون انضمامِ أمرٍ، وعُروضِ عارضٍ أم لا؟

فجوَّزه الإشراقيةُ، ومنعه المشَّائيةُ، قالوا: لا تشكيكَ في الماهيَّة الجوهريَّة، ولا في الماهيَّة العَرَضيَّة، بل التشكيكُ في اتِّصاف أفراد الماهيَّة بالعارض. فلا تشكيكَ في الجسم، ولا في السَّوادِ، بل في صدق مفهومِ الأسود المشتقِّ من المعنى الجنسيِّ للسَّواد على أفراده.

واستدلَّ المحقِّق الدوانيُّ في «الحاشية القديمة» على انتفاء الأولويَّة والأوليَّة في الذَّاتيَّات باستواء نسبة الذَّاتيِّ إلى جميع ما هو ذاتيٌّ له.

ولا يخفى أنَّه لا يتوجَّه عليه النقضُ بالعارض، لجواز كونِه أولى بالنِّسبة إلى البعض، بأن يكون مقتضى ذاتِه، أو أقدمَ، بأن يكون اتِّصافُه به

علَّةً لاتِّصاف الآخَر به. ولا يجري مثلُ ذلك في الذاتيَّات، كيف والذَّاتيَّات غيرُ مجعولةٍ[1].

وأُورِدَ عليه بأنَّهم صرَّحوا أنَّ حمل العالي على السافل بواسطة حملِه على المتوسِّط، والمتوسِّطِ على السَّافل؛ حتَّى صرَّح الشيخُ أنَّ جسمية الإنسان معلَّلة بحيوانيته[2]. وقد صرَّح السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه في بعض تصانيفه بأنَّ معنى قولهم: «الذاتيُّ لا يُعلَّل» أنَّه لا يُعلَّل بالذَّات، ولا بأمرٍ خارجٍ عن الذَّات. ولا مضايقةَ في التَّعليل بذاتيٍّ آخَرَ[3].

وأُجيب عنه تارةً بأنَّ المقصود أنَّ الذاتيَّ لا تشكيكَ فيه بالنسبة إلى الأفراد المتباينة التي هو ذاتيٌّ لها. ولاريبَ أنَّ نسبة تلك الأفراد إليه على السويَّة. وما ذُكر من كون الإنسان جسماً للحيوانيَّة مشترَكٌ في الجميع. وثبوتُه للبعض لا يكون علَّةً لثبوته للبعض الآخَر، حتى يكون الثُّبوت للبعض أَولى من الثُّبوت للآخر.

وتارةً بأنَّ جَعْل الجنس هو جعلُ الفصلِ والنوعِ. وكذا جعلُ النَّوع هو جعلُ الجنس والفصل. فلا يُعقَل كونُ الإنسان جسماً لحيوانيته[4]، كيف ونسبةُ الذاتيِّ إلى مع هو ذاتيٌّ له بالوجوب، فلا يكون معلولاً لشيءٍ أصلاً؛ وإلا لكان ثبوتُه ممكناً.

---

(١) انظر: الحاشية القديمة للعلامة الجلال الدواني (على هامش شرح التجريد ص: ١٠٣)

(٢) انظر: منطق الشفاء (٥/ ٩٩ ـ ١٠٥)

(٣) انظر: حاشية السيد المحقق على شرح المختصر الأصولي (١/ ٢٦٢، طبعة دار الكتب المصرية، الأولى، ٢٠٠٤م)

(٤) في الطبعتين: «لحيوانية».

وأنت تعلم أنَّ القولَ بكون نسبة[1] الذاتيِّ إلى ماهو ذاتيٌّ له بالوجوب، بمعنى أنَّ ثبوت الذاتيِّ للذَّات غيرُ مجعولٍ أصلاً، لا بجعلِ الذَّات، ولا بجعلٍ مستأنَفٍ، وإن اشتهر فيما بين المتأخِّرين، لكنَّه باطلٌ قطعاً؛ وإلا يلزَم كون الحكاية واجبةً بالذَّات مع كون المحكيِّ عنه محتاجاً إلى العلَّة، لأنَّ مصداق حمل الذَّاتيَّات نفسُ الذَّات، وهي محتاجةٌ إلى الجاعل قطعاً.

وليت شعري، كيف يجوز وجوب النِّسبة الاتِّحادية بين شيئين وجوباً بالذَّات مع كون طرفَيها ممكنَين بالذَّات، مجعولَين في الواقع.

فالحقُّ أنَّ اتِّصاف الشيءِ بما هو ذاتيٌّ له لعدم كونِه واجباً بالذَّات محتاجٌ إلى علَّةٍ، هو علَّةُ مصداقِه الذي هو نفسُ الذَّات. وكذا ثبوتُ الشَّيء لنفسه. نعم لا يحتاج إلى علَّةٍ مغايرةٍ لعلَّة الذَّات؛ وإلا لأمكن جعلُ الإنسانِ إنساناً من دون جَعلِه حيواناً.

والحاصل أنَّ الجَعل يتعلَّق أوَّلاً وبالذَّات بالماهيَّة، ثمَّ العقلُ يَنتزِع عنها كونَها هي، وكونَها ذاتياتِها. فلا يحتاج إلى جَعلٍ جديدٍ، غيرِ جعلِ الذَّات. ولَمَّا كان جعلُ مصداق الذَّاتيَّات نفسَ الذاتِ، فجَعْلُها جَعلُها.

ولا يلزَم من كون جَعلِ الشَّيء وتقرُّرِه ووجودِه عينَ جَعلِ كلٍّ من ذاتيَّاتِه وتقرُّرِها ووجودِها أنْ لا يكون ثبوتُ الذاتيِّ الأعلى لنفس الذَّات معلولاً للذَّاتيِّ المتوسِّط بين الذَّاتيِّ الأعلى وبين الذات، لأنَّه قياسٌ للوجود الرَّابطي للشَّيءِ على تقرُّرِه ووجودِه في نفسه. وهو فاسدٌ. فتقرُّر الذاتيِّ

(١) في الطبعتين: «النسبة».

الأعلى ووجودُه، وإن كان عينَ تقرُّرِ الذَّات ووجودِها، لكن يجوز أن يكون وجودُه للذَّات معلولاً[1] لعلَّةٍ لا تكون هي علَّةً لتقرُّره ووجودِه في نفسه.

فلا يتمشَّى أن يُقال: وجودُ الجسم في نفسه لَّما كان عين وجود الإنسان، ولم يكن معلولاً للحيوان، فلا يكون وجودُ الجسم للإنسان ـ أي بكون الإنسان جسماً ـ أيضاً معلولاً للحيوان.

وهذا المعنى وإن اشترك في جميع أفراده التي هو ذاتيٌّ لها، لكن إذا كان بعضُ أفراد ماهيَّةٍ واحدةٍ مبدءً لبعضٍ آخر منها، فالذاتيُّ من حيث تقرُّرُه في بعض الأفراد مقدَّمٌ على نفسه من حيث تقرُّرُه في ضمن الفرد الآخَر.

فإن قلتَ: العلِّيَّة والمعلوليَّة ههنا ليس إلا باعتبار الوجود.

قلتُ: الوجودُ أمرٌ اعتباريٌّ، ومصداقُه نفسُ الماهية، كما حُقِّق في محلِّه. فعلى تقدير كون الفردَين اللَّذَين أحدُهما مبدءٌ للآخَر متشاركَين في ذاتيٍّ هو بنفسه مصداقٌ للوجود، يكون ذلك الذاتيُّ من حيث تقرُّرُه في ضمن المبدء مقدَّماً على نفسه من حيث تقرُّرُه في ضمن ذي المبدء.

وبهذا ظهر اندفاعُ ما قيل: إنَّ الذاتيَّ بالقياس إلى ما هو ذاتيٌّ له غيرُ معلَّلٍ بأمرٍ خارجٍ عنه. وذلك لا ينافي كونَ البعض واسطةً في البعض. ولا يُوجِب التشكيكَ، لاتِّحاد الحيثيَّة التي هي مصداقُ الحمل.

---

(١) في الطبعتين: «معلولة».

[مزيد تحقيق للمسألة]

وإن اشتهيتَ مزيدَ تحقيقٍ فاستمع أنَّه قد ثبت في محلِّه - وقد حقَّقنا نحن أيضاً في حواشينا المعلَّقة على «حواشي شرح الرسالة القطبيَّة»[1] - أنَّ الوجود الحقيقيَّ الذي هومنشأ انتزاع الوجود المصدريِّ نفسُ الماهيَّة بلا زيادةِ أمرٍ وعُروضِ عارضٍ. فالوجود ليس من عوارض الماهيَّة في نفس الأمر، كما أنَّ الإنسانيَّة ليس من عوارض الإنسان في نفس الأمر. ومِن ثَمَّ صار أثرُ الجَعْل نفسَ الماهيَّة من حيث هي هي، من غيرِ انضمامِ أمرٍ إليها. وهي بنفسها من غير زيادةِ حيثيَّةٍ مَّا عليها وانضيافِ معنىً مَّا إليها تتعيَّنُ في أنحاء الوجود، وتتفاوت بالكمال والنقصان. أعني به أنَّ الماهيَّة الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور كاملةٌ بنفسها، وفي بعضٍ آخَرَ منها ناقصةٌ. وقد يُعبَّر عن كمال الماهية ونقصانها بالشدَّة والضعف، كما يقال: «هذا السَّوادُ شديدٌ. وذلك السوادُ ضعيفٌ». وقد يُعبَّر عنه بالزِّيادة والنقصان، كما يقال: «هذا المقدار زائدٌ. وذلك ناقصٌ». وقد يُعبَّر عنه بالقوَّة ومقابلها، كما يقال: «الصُّورة جوهرٌ أقوى، والهيولى جوهرٌ أضعف». ومرجع هذه الوجوه من التفاوتِ إلى كمال الماهيَّة ونقصانها.

إذا عرفتَ هذا فاعلم أنَّه إذا كان بعضُ أفراد ماهيَّةٍ واحدةٍ علَّةً لبعضٍ آخَرَ منها، مثلاً إذا كان زيدٌ علَّةً لعمروٍ فمعلولُ زيدٍ لا محالةَ نفسُ ذات

---

(١) انظر: حاشيته على حاشية غلام يحيى البهاري على شرح المير زاهد الهروي على رسالة التصور والتصديق للقطب الرازي (ص: ٦٥ - ٦٦، طبعة المطبع النظامي بكانبور، ١٢٧٧ هـ)

عمروٍ، لا عُروضُ الوجود لعمروٍ، لأنَّ أثر العلَّة أمرٌ واقعيٌّ. وليس الوجودُ في نفس الأمر عارضاً لعمروٍ، بل مصداقُه نفسُ ذاتِ عمروٍ. وجَعلُ الحكاية بما هي حكايةٌ عبارةٌ عن جعل المحكيِّ عنه. ولا ريبَ أنَّ نفسَ ذات زيدٍ محكيٌّ عنها لكونها إنساناً. فثبت أنَّ كون زيدٍ إنساناً علَّةٌ لكون عمروٍ إنساناً. فصدقُ ماهيَّةِ الإنسان على زيدٍ وعمروٍ متفاوتٌ بالأوَّليَّة.

ولا يمكن أن يُتوهَّم أنَّ تقدُّم زيدٍ على عمروٍ تقدُّمٌ بالوجود، لا بالماهيَّة، لأنَّ الوجود ليس معنىً زائداً على الماهيَّة عارضاً لها، بل مصداق الوجود نفسُ الماهيَّة. فالتقدُّم بالوجود حكايةٌ عن التقدُّم بالماهيَّة.

وما تُوُهِّم «أنَّ نفس الماهيَّة بما هي هي أثرُ الفاعل الحقيقيِّ. والوجودُ أثر العِلل الأخرى»، ليس بشيءٍ، إذ أثرُ العلَّة أيَّةَ علَّةٍ كانت ليس إلا ما يتحقَّق في نفس الأمر، مع عزل النَّظَر عن انتزاع الذِّهن ولحاظِه. والمتحقِّق ليس إلا نفس الماهية. وليس المتحقِّق في نفس الأمر أمران: الماهيَّةُ والوجودُ، حتى يكون أحدُهما أثرَ الفاعل الحقيقيِّ، وثانيهما أثرَ العِلَل الأخرى.

فإن قلتَ: قد صرَّح صاحب «الأفق المبين» «أنَّ خلط الذات والذاتيات لا يكون بعلَّةٍ أصلاً، إذ الجاعلُ يُفيض نفسَ ماهية الإنسان مثلاً، ثمَّ هو بنفسه إنسانٌ وحيوانٌ، لا بجعلٍ مؤلَّفٍ. فالإنسان انسانٌ أو حيوانٌ، لا يحتاج صدقُه إلى الجاعل من حيث الخلط. أليس النظرُ إلى الماهيَّة من حيث هي غيرُ ممكنِ الانسلاخ عن أن يكون بعينه لحاظَ ذاتيَّاتها، بخلاف الوجود، فإنَّ مصداقه نفسُ ماهيَّة الموضوع المتقرِّرة، لكن لا بنفسها، بل من حيث إنَّها صادرةٌ بنفس تقرُّرها من الجاعل، إذ هو من العوارض التي لا يطابقه

شيءٌ إلا باعتبـار التقـرُّر. ولـمَّـا كان تقـرُّر الممكـن لا بنفسـه، بـل مـن حيـث الجعـل، فحيثيَّـةُ المصـداق في الوجـود يرجـع إلى حيثيـة الصُّـدور»[1].

قلـتُ: لا يخفـى عـلى المتفطِّـن أنَّ امتنـاع انسـلاخ النظـر إلى الماهيَّـة عـن لحـاظ ذاتيَّاتهـا، بـل كـونُ النظـر إلى الماهيـة هـو النَّظـر إلى ذاتيَّاتهـا، لا يسـتلزم كـونَ ثبـوت الـذَّات لنفسـها أو ذاتيَّاتِهـا لهـا واجبـاً مسـتغنياً عـن الجعـل، بـل إنَّـما يسـتلزم أن يكـون حالُـه كحـال الماهيَّـة. فمـن شـأن عـدم انسـلاخ النَّظـر إلى الماهيـة عـن لحـاظ ذاتياتهـا إنَّـما هـو كـون الماهيـة بنفـس ذاتهـا مصداقـاً لذاتيَّاتهـا. وهـذا إنَّـما يسـتلزم كونَهـا مجعولـةً بعـين جعلهـا، لا كونَهـا غـيرَ مجعولـةٍ أصـلاً.

فالحـقُّ أنَّ ثبـوت الـشيءِ لنفسـه أو ثبـوت ذاتياتِّياتـه حكايـاتٌ ذهنيَّـةٌ، ومصداقُهـا نفـسُ ذات الموضـوع بـلا أمـرٍ زائـدٍ عليهـا. وظاهـرٌ أنَّ إمـكان الحكاية عبـارةٌ عـن إمـكان مصداقهـا المحكـيِّ عنـه. وجعلُهـا عبـارةٌ عـن جعلـه. ولـمَّـا كان مصـداقُ حمـل الـذات عـلى نفسـها، وحمـل ذاتيَّاتهـا عليهـا، وكـذا حمـلُ الوجـود عليهـا نفـسُ الـذَّات بـلا زيـادةِ أمـرٍ عليهـا، وكان إمـكانُ الـذَّات بعينـه إمـكان حملِهـا عـلى نفسـها، وإمـكان حمـل الوجـود عليهـا، وكان جعلُهـا جعـلَ حملِهـا عـلى نفسـها، وحمـل ذاتيَّاتهـا عليهـا، وحمـل الوجـود عليهـا. فـإذا كانـت الـذَّاتُ مجعولـةً جعـلاً بسـيطاً كان هـذا الجعـلُ بسـيطاً لنفـس الـذَّات والذاتيَّـات أنفسـها، وجعــلاً مؤلَّفـاً في مرتبـة الحكايـة، لثبـوت الـذَّات لنفسـها، وثبـوتِ ذاتيَّاتهـا، وثبـوت الوجـود لهـا. فمصـداقُ هـذه الحكايـات مجعـولٌ. وجعـل المصـداقِ هـو جعـلُ الحكايـة.

---

(١) انظر: الأفق المبين (ص: ٢٩ ـ ٣٣)

فقد ظَهَر أنَّه على تقدير القول بالجعل البسيطِ لا محيدَ من القول بكون الماهيَّة مشكِّكةً بالأوَّلية والأولويَّة. والعجب أنَّ المحقِّق الدوَّاني ومن تبعه من المتأخِّرين مع القول بأنَّ الوجودَ أمرٌ عقليٌّ انتزاعيٌّ لا تحقُّق له في الخارج، وأنَّ مصداقه نفسُ الماهية المتقرِّرة من الجاعل بالجعل البسيط، ذهبوا إلى أنَّ ذاتيَّات الأشياء وماهياتِها لا تقبَل التشكيكَ بالأوَّلية أصلاً. ولم يفهموا أنَّ جوهراً إذا كان علَّةً لجوهرٍ كالعقل للصورة والصورة للمادَّة، يلزَم القولُ بأنَّ جوهريَّة العلَّة أقدمُ من جوهرية المعلول، ضرورةَ أنَّ الوجود أمرٌ انتزاعيٌّ، لا تأثيرَ ولا تأثُّرَ فيه أصلاً. فيلزم الإقرارُ بما عنه الفرارُ. هكذا ينبغي تحقيقُ المقام وتنقيحُ المرام.

بقي الكلامُ في الأشديَّة والأزيديَّة. والتحقيقُ فيه ما أفاد بعضُ الأكابر قُدِّس سرُّه أنَّه لا يشُكُّ أحدٌ في تحقُّق الحركة الكيفيَّة كالتَّسخُّن والتبرُّد مثلاً، فإذا تحرَّك الجسمُ من البرودة إلى السخونة، فإمَّا أن يكون في زمانِ الحركة متَّصفاً بالسُّخونة أوْ لا. والثَّاني باطلٌ بالضَّرورةِ وبشهادة الحسِّ. فتعيَّن الأوَّلُ. ولا بُدَّ على هذا التقدير من اتِّصاف المتحرِّك في كلِّ آنٍ من الآنات المفروضةِ في زمانِ الحركةِ بفردٍ من السُّخونةِ تكونُ شديدةً بالنسبة إلى فردٍ كان متَّصفاً به في الآن السَّابق، وضعيفةً بالقياس إلى فردٍ يكون متَّصفاً به في الآن اللاحق.

١. فإمَّا أن يكون جميع تلك الأفراد موجودةً بالفعل.

٢. أو يكون بعضُ تلك الأفراد موجودةً بالفعل، وبعضُها موجودةً بالقوَّة.

٣. أو لم يكـن شيءٌ مـن تلـك الأفـراد موجـوداً، و تكـون الكيفيـةُ الواحـدةُ المتَّصلـةُ التـي هـي منشـأٌ لانتـزاع تلـك الأفـراد موجـودةً.

عـلى الأوَّل يلـزم وجـودُ أمـورٍ غـيرِ متناهيـةٍ بالفعـل. وعـلى الثَّـاني يلـزَم الترجيـحُ بـلا مرجِّـحٍ. فتعـيَّن الثَّالـثُ. فالكيفيَّـةُ الواحـدةُ المتَّصلـةُ الموجـودةُ في زمـان الحركـة بنفسـها شـديدةٌ وبنفسـها ضعيفـةٌ.

ولايمكـن أن تكـون مراتـب الشـدَّة والضعـف مـن تلـك الكيفيَّـة الواحـدة المتَّصلـة متغايـرةً في الوجـود، وإلا يلـزم مـا ألـزم[1]. فالكيفيـة الواحـدةُ المتَّصلـةُ التـي هـي منشـأ لانتـزاع مراتـب الشـدَّة والضعـف حقيقـةٌ واحـدةٌ موجـودةٌ بوجـودٍ واحـدٍ، مشـتملةٌ عـلى مراتـب الشـدَّة والضعـف.

فمراتـب الشـدَّة والضعـف ليسـت حقائـقَ متخالفـةً، إذ لا معنـى لوجـود الحقائـق المتخالفـة بوجـودٍ واحـدٍ، ضرورةَ أنَّ الوجـود يختلـف باختـلاف المضـاف إليـه. وأيضـاً الوحـدة الاتِّصاليـة بـين الحقائـق المتباينـة مُحـالٌ عنـد أتبـاع المشَّـائية.

أيضـاً **لا يقـال**: لـو كانـت مراتـب الشـدَّة والضعـف متَّحـدةً بالماهيـة يلـزم اتِّحـاد السَّـواد مـع البيـاض، لأنَّـا إذا فرضنـا جسـماً أسـود بسـوادٍ شـديدٍ، ثـمَّ فرضنـا أنَّـه تنـزَّل عـن هـذه المرتبـة إلى مرتبـةٍ أخـرى أدنـى منهـا بحيـث يكـون هـذا اللَّـونُ متَّحـداً مـع اللَّـون السَّـابق بالنَّـوع، ثـم فرضنـا أنَّـه تنـزَّل عـن هـذه المرتبـة إلى مرتبـة أدنـى منهـا، بحيـث يكـون نسـبتُها إلى المرتبـة السـابقة عليهـا كنسـبة السـابقة إلى الأولى، تكـون هـذه المرتبـة الثالثـةُ متَّحـدةً بالنَّـوع مـع المرتبـة

(١) من وجود الأمور الغير المتناهية، أو الترجيح بلا مرجح.

الثانية المتَّحدة بالنوع مع المرتبة الأولى. فتكون متَّحدةً بالنوع مع الأولى. وهكذا إذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب، إلى أن يبلغ البياض الصِّرفَ، يكون جميع تلك المراتب متَّحدةً بالنوع. فيلزم أن يكون السَّواد الشديد متَّحداً بالنَّوع مع البياض القويِّ.

لأنَّا نقول: هذا جارٍ في المقدار بعينه؛ على أنَّ التنقيص في الكيفيَّات لا ينتهي إلى حدٍّ، كما في الكميَّات. فلا يُتصوَّر انتهاء مرتبةٍ من مراتب السَّواد إلى البياض وبالعكس.

والحقُّ أنَّ وقوع الحركة في الكيف يصادم كون الشديد والضعيف مختلفَين نوعاً، لأنَّه يقتضي وجود الأفراد الآنية واتِّصالها. وهذا هو التشكيك، إذ ليس المعنيُّ به إلا التفاوت بالشدة والضعف مع اتِّحاد الماهية.

ثمَّ إنَّ الخطَّ إنَّما يزيد على خطٍّ آخر بنفس الخطيَّة، لا بأمرٍ آخَرَ كما نصَّ عليه الشيخُ المقتول[1].

وما قال المحقِّق الدوَّانيُّ في «الحاشية القديمة»[2] أن ليس الزيادةُ في ماهيَّة المقدار، فإنَّ صِدقَ تلك الماهية على الزائد والناقص على السواء، بل في العارض، فإنَّ كونَه على هذا الحدِّ أو على حدٍّ آخَرَ أمرٌ عارضٌ لماهيَّة المقدار بتبعيَّةِ عارضٍ آخَرَ، هو نسبته إلى ما هو على حدٍ آخَرَ بالزيادة والنُّقصان.

---

(١) انظر: كتاب المشارع والمطارحات (ضمن مجموعه مصنفات شيخ إشراق ١/ ٣٠١، بتحقيق هانري كربن)

(٢) انظر: الحاشية القديمة (على هامش شرح التجريد ص: ١٠٥)

وأيّد بكلام الشيخ في «قاطيغورياس الشفاء» حيث قال في فصل خواصّ الكم، بعد ما حقّق أن لا تضادّ فيه: «وكذلك ليس في طبيعته تضعُّفٌ واشتدادٌ، ولا تنقُّصٌ وازديادٌ. ولستُ أعني بهذا أنّ كميةً لا تكون أزيد وأنقص من كميةٍ، ولكن أعني أنّ كميةً لا تكون أشدَّ وأزيدَ في أنّها كميةٌ من أخرى مشاركةٍ لها. فلا ثلاثةٌ أشدُّ ثلاثيَّةً من ثلاثةٍ، ولا أربعةٌ من أربعةٍ، ولا خطٌّ أشدُّ خطيَّةً ـ أي أشدُّ في أنّه ذو بُعدٍ واحدٍ ـ من خطٍّ آخَرَ، وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيدَ منه، أعني الطولَ الإضافي»[1].

ففيه ما أفاد بعض أكابر الأساتذة روّح الله روحه: إنّ نفس ماهية المقدار لو لم تكن زائدةً وناقصةً، بل يكون المعروضُ بالذّات للزيادة والنقصانِ الكمُّ الإضافيُّ. فهذا الكمُّ الإضافيُّ الذي هو مناط الاختلاف:

١. إمّا موجودٌ في الخارج منضمٌّ مع المقدار الخطيِّ الحقيقيِّ، فلا يكون إلا من مقولة الكم، فإنّ غير الكم لا يكون مناطَ الاختلاف بالزياده والنقصان، فيلزم أن يكون في الخطِّ خطٌّ آخَرُ. ثمَّ يُنقَل الكلامُ إلى هذا الخطِّ، فإن كان اختلافُها بالزيادة والنقصان بنفس الماهيَّةِ لزم التشكيكُ فيها. وأن كان لعارضٍ كمِّيٍّ إضافيٍّ آخَرَ، يُنقَل الكلامُ إليه، حتى يلزم التشكيك في الكميَّات الموجودةِ في الخارج.

٢. أو أمرٌ انتزاعيٌّ، فلا يكون منشأ انتزاعه إلا نفس الكمية الخارجية، لأنَّ غير المعنى الكميِّ لا يصلح لانتزاع الزيادة والنقصان، ولا

(١) منطق الشفاء (٢/ ١٤٢)

دخلَ له فيه. فتحقَّق أنَّ الكمية الموجودة في الخارج هي منشأ الزيادة والنقصان بنفس الماهية الكمية.

والحاصل أنَّ نفس ماهيَّة المقدار تكون زائدةً وناقصةً. ولو كان المعروض بالذات للزيادة والنقصان أمرٌ آخرُ سوى ماهية المقدار فلا محالة يكون ذلك الأمرُ الآخَرُ من مقولة الكم بالذَّات، إذ المعروض بالذَّات للزيادة والنقصان منحصرٌ[1] في الكم اتِّفاقاً، فيكون مقداراً.

وما قال المحقِّق الدوَّانيُّ في «الحاشية القديمة»: «إنَّ الأشدَّ والأزيد إمَّا أن يشتملا على شيءٍ ليس في الأضعف والأنقص أوْ لاً. وعلى الثَّاني لا يكون بينهما فرقٌ. وعلى الأوَّل إمَّا أن يكون ذلك الشيءُ معتبَراً في الماهية أوْ لا. على الأوَّل لا يكون الأضعفُ والأنقصُ من تلك الماهية، ضرورةَ انتفاء الماهية بانتفاء جزئها. و على الثَّاني لا يكون الاختلافُ في الذَّاتيِّ، بل في الخارج. وهو خلاف المفروضِ»[2]، **فلا يخفى** سخافتُه.

أمَّا **أوَّلاً** فلأنَّه مصادَرةٌ على المطلوب، إذ الكلام في أنَّ التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافقُ بينهما، لا بما يزيد عليه، ولا بما يدخل فيه.

والحاصلُ أنَّ المشهور أنَّ كلَّ متمايزَين فامتيازُهما وافتراقُهما إمَّا بتمام ماهيَّتهما أو بشيءٍ داخلٍ في سِنخِ ماهيَّة كلٍّ منهما كالفصل، بعد الاشتراك

---

(١) في الطبعتين: «منحصرة».

(٢) الحاشية القديمة (على هامش شرح التجريد ص: ١٠٣)

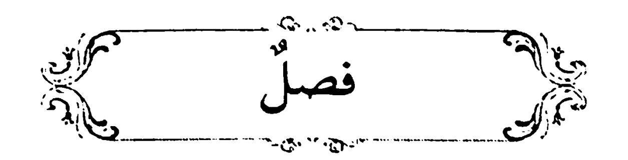
في جزءٍ آخَرَ كالجنس، بأمورٍ[1] عرَضيَّةٍ بعد اتِّفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما. وههنا نحوٌ آخَرُ من الامتياز، وهو أن يكون نفسُ الماهيَّة مختلفة المراتب بالكمال والنقصان.

وما ذكره من الدَّليل لا ينفي هذا الاحتمالَ الذي هو محلُّ الخلاف.

وأمَّا ثانياً فلأنَّ هذا البيان جارٍ بعينه في تمايز الأشخاص أيضاً، لأنَّه إن اشتمل شخصٌ من الماهية على أمرٍ ليس في الآخَر، فهذا الأمرُ إمَّا داخلٌ فيه، فاختلف الشخصان حقيقةً، وإمَّا عارضٌ فيلزَم تحصيلُ الشخص قبل أن يتحصَّل، ضرورةَ تقدُّم المعروض على العارض. وإن لم يشتمل على أمرٍ زائدٍ يلزَم عدمُ الفرق بين الشخصَين. وبالجملة هذا الدليل لا يُسمنُ ولا يُغني من جُوع.

هذا، ولقد وقع نوعٌ من الإطالة والإطناب في هذا الباب. والله الموفِّق للصدق والصَّواب.

(١) كذا في الطبعتين. ولم يتبين لي متعلقه. وكأنَّ به سقطاً.



فصلٌ

[في أقسام المفرد المتكثِّر المعنى]

المتكثِّر المعنى له أقسامٌ عديدةٌ.

ووجهُ الحصر أنَّ اللَّفظ الذي كثُر معناه إنْ وُضِع ذلك اللَّفظ لكلِّ معنى ابتداءً بأوضاعٍ متعدِّدة على حِدَةٍ يُسمَّى «مشترَكاً» كالعين وُضِع تارةً للذَّهب، وتارةً للباصرة، وتارةً للرُّكبة.

وإن لم يُوضَع لكلٍّ ابتداءً، بل وُضِع أوَّلاً لمعنىً ثمَّ استُعمِل في معنىً ثانٍ لأجل مناسبةٍ بينهما، إن اشتهر في الثَّاني وتُرِك موضوعُه الأوَّلُ يُسمَّى «منقولاً».

والمنقولُ بالنَّظَر إلى النَّاقل ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ:

أحدها: المنقولُ العرفيُّ باعتبار كون النَّاقل عُرفاً عامّاً.

وثانيها: المنقولُ الشرعيُّ باعتبار كونه أربابَ الشَّرع.

وثالثُها: المنقولُ الاصطلاحيُّ باعتبار كونه عُرفاً خاصّاً وطائفةً مخصوصةً.

مثال الأوَّل كلفظ «الدَّابَّة» كان في الأصل موضوعاً لما يدِبُّ على الأرض. ثُمَّ نقله العامَّةُ للفرس أو لذات القوائم الأربع.

مثال الثَّاني كلفظ «الصَّلوة» كان في الأصل بمعنى الدعاء. ثمَّ نقله الشَّارعُ إلى أركانٍ مخصوصةٍ.

مثال الثَّالث كلفظ «الاسم» كان في اللُّغة بمعنى العلوِّ. ثمَّ نقله النُّحاة إلى كلمةٍ مستقلَّةٍ في الدَّلالة، غيرِ مقترنةٍ بزمانٍ من الأزمنة الثلاثة.

وإن لم يشتهر في الثَّاني، ولم يُترَك الأوَّل، بل يُستعمَل في الموضوع الأوَّل مرَّةً، وفي الثاني أُخرى، يُسمَّى بالنِّسبة إلى الأوَّل «حقيقة»، وبالنِّسبة إلى الثاني «مجازاً»، كالأسد بالنِّسبة إلى الحيوان المفترِس، والرَّجل الشُّجاع. فهو بالنِّسبة إلى الأوَّل حقيقةٌ، وبالنِّسبة إلى الثَّاني مجازٌ.

[المراد بالمعنى المستعمل فيه في المتكثر المعنى]

قوله: «فصل، المتكثِّر المعنى» أي اللَّفظ الذي يتكثَّر معناه المستعمَل فيه، سواءٌ وُضِع له اللَّفظُ أو لم يُوضَع.

فلا يرد ما قال الصدرُ المعاصرُ للمحقِّق الدواني: «إنَّه إن أريد بـ«المعنى» ههنا المعنى المطابقيُّ فقط لم يصحَّ المجازُ من هذا القسم، لأنَّ المعنى المجازيَّ لا يكون مطابقاً له، إذ المعنى المطابقيُّ هو المعنى الذي وُضِع له اللفظُ. والمعنى المجازيُّ لم يُوضَع له اللَّفظُ، لأنَّه استعمالُ اللَّفظ في غير ما وُضِع له.

وإن أريد بـ«المعنى» أعمُّ من المطابقيِّ وغيرِه، يخرج اللَّفظُ الذي له معنىً مطابقيٌّ ومعنى تضمنيٌّ والتزاميٌّ، كالإنسان على القسم الأوَّلِ، ودخل

في هـذا القسـم، مـع أنَّـه لم يتخلَّـل بـين معنييـه نقـلٌ. ولا يكـون مشـترَكاً»[1].

ولا حاجـة إلى مـا قيـل: إنَّ الوضـع المعتـبَر في المطابقـة أعـمُّ مـن الشـخصيِّ والنوعـيِّ والحقيقـيِّ.

* * *

قوله: «يُسمَّى مشترَكاً»

[الاختلاف في وقوع المشترك]

اعلـم أنَّ بعضَهـم أنكـروا وقـوع المشـترك، لفقـد الغـرض مـن الوضـع، لكونـه مُخِـلًّا بالتَّفاهُـم. ومـا يُظَـنُّ في بعـض الألفـاظ مـن الاشـتراك فهـو إمَّـا مَجـازٌ أو متـواطٍ، أو غيرهمـا.

وفيـه أنَّـه إنَّـما يكـون مُخِـلًّا بالتَّفاهـم لـو انتفَـت القرينـةُ. وأمَّـا عنـد وجودِها فـلا يكـون مُخِـلًّا بالتَّفاهـم أصلاً.

والحـقُّ أنَّ المشـترك واقـعٌ. ويُسـتدَلُّ عليـه بأنَّـه لـو لم يكـن واقعـاً لخلَـتْ أكثـرُ المسـمَّيات عـن الأسـماء. والـلازمُ باطـلٌ. فالملـزوم مثلُـه.

وجـهُ اللُّـزوم أنَّ المسـمَّيات غـيرُ متناهيـةٍ. والألفـاظُ متناهيـةٌ لتركُّبهـا مـن الحـروف المتناهيـة بضـمٍّ بعضِهـا إلى بعـضٍ مـرَّاتٍ متناهيـةً. فـإن كان وضـعُ كلِّ لفـظٍ لمعنـىً واحـدٍ كان الموضـوعُ لـه متناهيـاً. ويخلـو المعـاني الباقيـةُ. بـل لا نسـبةَ لهـا إلى مـا وُضِـع، لعـدم تناهيهـا.

---

(١) حاشـية المـير صـدر الديـن الدشـتكي عـلى حاشـية السـيد المحقـق عـلى شرح الشمسـية (ورقـة ٢٥٥، نسـخة نـور عثمانيـة)

وفيـه أنَّ تناهـي الألفـاظ مسلَّمٌ، لكـن المركَّـب مـن المتناهـي إنَّـما يكـون متناهيـاً إذا كان التركيـبُ مـرَّاتٍ متناهيـةً. وهـو في حيِّـز المنـع، ضرورةَ أنَّ عـدد التركيـب لا يقـفُ عنـد حـدٍّ.

ثـمَّ إنَّـه اختُلـف في وقوعـه بـين الضدَّيـن. والأصـحُّ وقوعُـه بينهـما كاللـون للأبيـض والأسـود، والبَيْن للقريـب والبعيـد، والصَّريـم للَّيـل والنهـار، والنَّاهـل للريَّـان والظـماء، ووراء بمعنـى خلـف وأمـام، والصـارخ للمسـتغيث والمُغيـث، وتـرب للغنـيِّ والفقـير، والخنازيـد للخصيـان والفحـول، والقـرء للحيـض والطهـر، وعسـعس لأقبـل وأدبـر.

واعلـم أنَّ سـبب وقوعـه إمَّـا الابتـلاء والامتحـان، أو الإبهـامُ إن كان الواضـعُ غـيرَ الله سـبحانه.

* * *

قوله: «يُسمَّى منقولاً»

اعلـم أنَّ اعتبـار المعنـى الأوَّل في المنقـول ليـس لصحَّـة إطلاقـه عـلى أفـراد المعنـى الأوَّل كـما في الحقيقـة، ولا لصحَّـة إطلاقـه عـلى أفـراد المعنـى الثَّـاني كـما في المجـاز، بـل اعتبـار المعنـى الأوَّل في المنقـول لبيـانِ المناسـبة وترجيـحِ ذلـك الاسـم عـلى غـيره، فـإنَّ وَضـعَ لفـظ «الدَّابَّـة» لـذوات الأربـع أولى وأنسـبُ مـن وضـع الجـدار لهـا، لوجـود معنـى الدبيـب فيهـا. فالتَّناسـبُ مرعـيٌّ في وضـع بعـض الألفـاظ. ولا يلـزَمُ صحَّـةُ إطلاقـه عـلى كلِّ مـا يُوجَـد فيـه ذلـك التناسـبُ. وهـذا معنـى عـدم جريـان القيـاس في اللُّغـة كـما قيـل.

[المرتجل هل هو من المشترك أم المنقول؟]

واعلم أنَّ المرتجَل، وهو اللَّفظ الذي وُضِع أوَّلاً لمعنىً، ثمَّ نُقِل إلى معنىً آخَرَ بلا مناسبةٍ بينه وبين المعنى الأوَّل، كجعفر مثلاً، فإنَّه كان موضوعاً للنَّهر الصغير، ثمَّ جُعِل علَماً بلا مناسبةٍ بينه وبين المعنى الأوَّل. وبعضُهم زعموا أنَّه من المشترك. ومنشؤه عدمُ ملاحظة الوضع الأوَّل. وبعضُهم زعموا أنَّه من المنقول. وبعضُهم على أنَّه خارجٌ عنهما.

* * *

قوله: «والمنقول نظراً إلى النَّاقل» لأنَّ وصف المنقوليَّة إنما حصل من قِبَلِه.

* * *

قوله: «ينقسم إلى ثلاثة أقسام»

قال العلَّامة التفتازانيُّ في «التلويح»: «المنقولُ باعتبار انقسام كلٍّ من وضعَيه إلى لُغويٍّ وشرعيٍّ واصطلاحيٍّ وعرفيٍّ، ينقسم ستةَ عشرَ قِسماً حاصلةً من ضرب الأربعة في الأربعة، إلا أنَّ بعض الأقسام ممَّا لا تحقُّق له في الوجود، كالمنقول اللُّغويِّ من معنىً عرفيٍّ، أو اصطلاحيٍّ مثلاً، أو غير ذلك، بل اللُّغة أصلٌ والنقلُ طارٍ عليه، حتى لا يُقال: «منقولٌ لُغويٌّ». فالموجود من تلك الأقسام ثلاثةٌ»[1].

* * *

(١) التلويح على التوضيح (ص: ١٣٥، طبعة قزان ١٣٣١ هـ)

قوله: «باعتبار كونِ النَّاقل عُرفاً عامّاً»

[المراد بالعرف العامّ]

المـراد بالعُـرف العـامِّ مـا لا يتعـيَّن ناقلُـه، يعنـي لا يختـصُّ النقـلُ بأهـل عـرفٍ واصطـلاحٍ خـاصٍّ، وإن لم يكـن الناقـلُ فيـه إلا بعـض النـاس.

فـلا يـرد مـا قيـل: إنَّـه إن كان النَّاقـلُ في العـرف العـامِّ جميـعُ النَّـاسِ، لـزم أن يكـون جميعُهـم متَّفقـاً عـلى نقـل الدَّابَّـة مثـلاً مـن معنـىً إلى معنـىً آخـر. وهـو باطـلٌ، فـإنَّ كثـيراً مـن النَّـاس لا يعـرف لغـةَ العـرب، فكيـف يصـحُّ منهـم التواطـي عـلى ذلـك.

وإن كان بعضُهـم فالنَّاقـل في العُـرف الخـاصِّ أيضـاً بعـضُ النـاس، فـلا فـرقَ.

ومـا قـال الصـدر المعـاصرُ للمحقِّـق الـدوانيِّ «إنَّ النَّاقـل في العُـرف العـامِّ أهـلُ اللُّغـة»[1] فعجيـبٌ جـدّاً.

* * *

قوله: «باعتبار كونه أربابَ الشَّرع»

المنقـولُ الشرعـيُّ وإن كان داخـلاً في الاصطلاحـيِّ، إلا أنَّـه لفضلـه وشرفـه أُفـرِزَ عنـه.

* * *

---

(١) حاشية الصدر الدشتكي على حاشية السيد على شرح الشمسية (ورقة ٢٥٥)

قوله: «وبالنسبة إلى الثَّاني مجازٌ»

[أنواع العلاقة المصححة في المجاز]

اعلم أنَّ المجاز لابدَّ فيه من علاقةٍ بين المعنيَين، فإن كانت تلك العلاقةُ تشبيهاً، وهو المشاركة في وصفٍ خاصٍّ معتدٍّ به يُسمَّى «استعارةً». وإن كانت العلاقةُ غيرَ المشابهة بين المعنيَين مثل اللُّزوم والسببيَّة يُسمَّى «مجازاً مُرسَلاً». وقد حصروا العلاقة المصحِّحة للتجوُّز في خمسةٍ وعشرين نوعاً بالاستقراء: السببيَّة، والمسبَّبيَّة، الكليَّة والجزئيَّة، الملزوميَّة واللازميَّة، الإطلاق والتقييد، العموم والخصوص، والحاليَّة والمحليَّة، المجاورة، الكون فيه، الأَوْلُ إليه، البدليَّة، الآليَّة، التشبيه، التَّضادُّ، النكرةُ في حيِّز الإثبات للعموم، استعمال المعرَّف باللام في المعهود الذهنيِّ، حذف المضاف إليه، الحذف مطلقا، الزيادة. وفيه كلامٌ مذكورٌ في محلِّه.

وضبطها صاحبُ التوضيح في تسعةٍ: الأَوْل والكونُ والاستعدادُ والمقابلةُ والجزئية والحلول والسببيَّة والشرطيَّة والوصفيَّة[1].

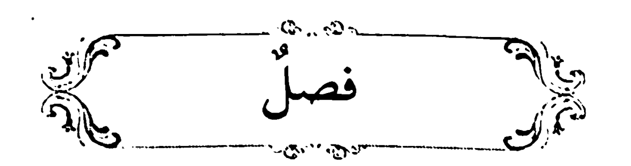
وحصرها ابنُ الحاجب في «أصوله» في خمسةٍ: المشاكلة والوصف والكون عليه والأَوْل إليه والمجاورة[2].

وزعم البعضُ أنَّها أربعةٌ. والتفصيلُ في كتب الأصول والبيان.

---

(١) انظر: التوضيح ـ مع التلويح ـ (ص: ١٤٠ ـ ١٤٤)

(٢) انظر: المختصر الأصولي لابن الحاجب مع شرح العضد وحواشي السعد والسيد (١/ ٥١٧)، طبعة دار الكتب العلمية)



فصلٌ

[في المُرادِف]

إن كان اللَّفظُ متعدِّداً والمعنى واحداً يُسمَّى «مرادفاً» كالأسد واللَّيثِ، والغَيم والغَيثِ.

قوله: «يُسمَّى مرادفاً»

المعتبر فيه وحدةُ المعنى من كلِّ وجهٍ. فالمتَّحدان لا من كل وجهٍ كالناطق والفصيح ليسا مترادفَين. ولا بدَّ من كون كلٍّ من المترادفَين مستقِلًّا في الدلالة، فخرج المؤكِّد.

[الاختلاف في وقوع الترادف]

واعلم أنَّه قد ذهب البعضُ إلى أنَّ الترادفُ ليس بواقعٍ، زعماً منهم أنَّ المقصود يحصل من لفظٍ واحدٍ، فلا حاجة إلى لفظٍ آخَر، وما يُظَنُّ في بعض الألفاظ من الترادف فهو من باب اختلاف الذَّات والصفة، أو صفتها.

والحقُّ أنَّ الترادفَ ـ أي تكثُّر اللَّفظ مع توحُّد المعنى ـ واقعٌ في كلام العرب كما يشهد به الاستقراءُ الصحيحُ. وفائدةُ وقوعِها تكثُّرُ الوسائل إلى إفادة ما في الضمير، والتوسُّع في محالِّ البدائع كالمجانسة والسجع والقلب وغيرها.

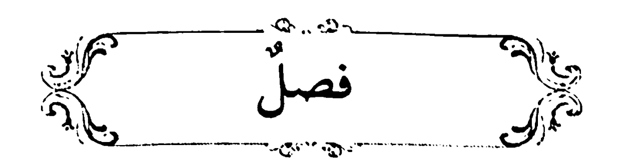
[الاختلاف في صحة الترادف بين المفرد والمركَّب]

ثمَّ اختُلف في صحَّة الترادف بين المفرد والمركَّب، فالأكثرون على أنْ لا ترادُفَ بينهما، لا لما قيل: إنَّ الوضع في المفرد شخصيٌّ، وفي المركَّب نوعيٌّ، لأنَّ الوضع في المفرد أيضاً قد يكون نوعياً، كما في المشتقَّات؛ بل لأنَّ المفرد لا دلالةَ له على معنىً مركَّب.

[لا يجب إقامة كلٍّ من المترادفين مقام الآخَر]

ثمَّ إنَّه لا يجب إقامة كلٍّ من المترادفَين مقامَ الآخَر كما زعم ابنُ الحاجب[1] وأضرابُه، فإنَّ صحَّة التركيب من العوارض. ولا يلزَم من اتِّحاد المعنى اتِّحادُ العوارض. يقال: «صلَّى عليه»، ولا يقال: «دعا عليه»، والعياذ بالله.

(١) انظر: المختصر الأصولي مع شرحه وحواشيه (١/ ٥٠٢)



فصلٌ

[في قسمَي المركَّبِ]

المركَّب قسمان:

أحدهما: المركَّب التَّامُّ، وهو ما يصحُّ السُّكوتُ عليه كـ«زيد قائم».

وثانيهما: المركَّب النَّاقصُ، وهو ما ليس كذلك.

قولـه: «فصـلٌ، المركَّـب قسـمان: أحدُهـا المركَّـب التـامُّ، وهـو مـا يصـحُّ السُّـكوتُ عليـه»

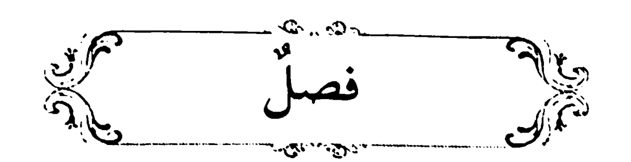
[المراد بصحة السكوت عليه]

المـراد بصحَّـة السُّـكوت عليـه أن لا يكـون ذلـك المركَّـبُ مسـتدعِياً لِلَفـظٍ آخَـرَ اسـتدعاءَ المحكـوم عليـه للمحكـوم بـه وبالعكـس، فـلا يكـون المخاطَـبُ حينئـذٍ منتظـراً لِلَفـظٍ آخَـرَ كانتظـاره للمحكـوم بـه عنـد ذكـر المحكـوم عليـه، أو انتظـارِه المحكـومَ عليـه عنـد ذكـر المحكـوم بـه. كـذا قـال السـيِّدُ المحقِّـقُ قُـدِّس سرُّه[1].

والحاصـلُ أنَّ المركَّـب إن كان كلُّ جـزءٍ مـن أجزائـه مسـتقِلَّ الدَّلالـة بحيث يصلُـح للإخبـار عنـه وبـه، أو أحدهـا للإخبـار بـه فقـط، فهـو مـع الاشـتمال عـلى الإسـنادِ مركَّـبٌ تامٌّ.

---

(١) انظر حاشية السيد على شرح الشمسية (١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣)



فصلٌ

[في أقسام المركَّب التامِّ]

المركَّب التَّامُّ ضربان:

يُقال لأحدهما «الخبرُ» و«القضيَّة». وهو ما قُصِد به الحكايةُ، ويحتمل الصِّدقَ والكذبَ. ويُقال لقائلِه: إنَّه صادقٌ فيه أو كاذبٌ، نحو «السماء فوقنا»، و«العالَمَ حادِثٌ».

فإن قيل: قولنا: «لا إله إلا الله» قضيَّةٌ وخبرٌ، مع أنَّه لا يحتمل الكذبَ.

قلتُ: مجرَّد اللَّفظ يحتمله. وإن كان نظراً إلى خصوصيَّة الحاشيتَين غيرَ محتملٍ للكذب.

ويقال لثاني القسمَين «الإنشاء».

والإنشاء أقسامٌ: أمرٌ ونهيٌ وتمنٍّ وترجٍّ واستفهامٌ ونداءٌ.

قوله: «وهو ما قُصِد به الحكايةُ» عن الأمر الواقعيِّ الذي هو المحكيُّ عنه.

[المحكي عنه في القضايا]

وهو في الحمليَّاتِ كونُ الموضوع بحيث يصحُّ انتزاعُ المحمولِ أو سلبُه عنه.

وهذه الحيثيةُ تختلف باختلافِ نحوِ الحمل، مثلاً في حمل الذَّات والذَّاتيَّات والوجودِ حيثيَّةُ نفس ذات الموضوع بلا اعتبارِ أمرٍ زائدٍ، إذ

مصـداقُ الوجـودِ نفـسُ الماهيَّـة المتقـرِّرة، لا أمـرٌ زائـدٌ يقـوم بهـا انضمامـاً أو انتزاعـاً. لا كـما ظُـنَّ أنَّ المحكـيَّ عنـه في حمـل الـذات والذاتيَّـات نفـسُ ذات الموضـوع، وفي حمـل الوجـود حيثيَّـةُ استنادِه إلى الجاعـل، وفي حمـل الأوصـاف الخارجيـة قيـامُ مبـدإِ المحمـول، وفي حمـل الإضافيَّـاتِ المقايسـةُ إلى أمـرٍ آخَـر، وفي حمـل العدميَّـات حيثيَّـةُ عـدمِ مصاحبَتـه لأمـرٍ آخَـرَ، وفي المتَّصلـةِ كـونُ المقـدَّم بحيـث لا يفارقـه التَّـالي لزومـاً أو اتفاقـاً، أو عـدمُ كونِـه عـلى هـذه الحيثيـة، وفي المنفصلـة كـونُ المقـدَّم بحيـث يُنافيـه التَّـالي، أو لا ينافيـه.

ومـن ههنـا ظهـر أنَّ معنـى نفـس الأمـر مـا يُفهَـم مـن قولنـا: «الأمـر كـذا في نفسـه» مـع قطـع النظـر عـن حكـم الحاكـم وحكايـة الحاكـي.

[كلام الباقر الداماد في نفس الأمر، والرد عليه]

وذهـب صاحـب «الأفـق المبـين» إلى أنَّ نفـس الأمـر عبـارةٌ عـن النِّسَـب العقديـة المرتسـمة في العقـول العاليـة. وبنـاءً عـلى هـذا زعـم أنَّ علـوم العقـول المفارقـة لا تتَّصـف بالصـدق، حيـث قـال: «وأمَّـا النِّسَـب العقديـة في العقـول العاليـة والأنـوارِ المفارقـة التـي هـي المراتـب الشـاهقة المرتفعـة عـن أفـق الزمـان فأمرهـا في الصِّـدق أرفـعُ وأعـلى عـن ذلـك كلِّـه؛ فـإنَّ علـم الأنـوار العقليَّـة والمفارقـات النُّوريَّـة أجـلُّ مـن أن يُوصَـف بالصِّـدق. وإنَّـما هـو قُـراح الحـقِّ بمعنـى أنَّـه الواقـع الـذي بـه يُقـاس الصِّـدقُ، لا المطابِـق للواقـع الـذي هـو الصَّـادق والمحقَّـق»(١). انتهـى.

(١) الأفق المبين (ص: ٩٨ ـ ٩٩)

وهذا الكلام فاسدٌ بوجوهٍ:

الأوّل: أنَّ القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بارتسامها فيها. ومن شأن سِنخ حقيقةِ القضيَّه احتمالُ الصِّدق والكذب، حتَّى عرَّفوها بـ«ما يحتمل الصدقَ والكذبَ». فكيف يرتفع الصِّدقُ عن العقود المخزونةِ في العقول العالية.

الثاني: أنَّه قال قبيل هذا الكلامِ «أنَّ نِسَب العقود بأسْرِها متحقِّقةٌ في القُوَى المفارقة. وشأنها بالقياس إلى الكواذب مجرَّدُ الحفظِ على سبيل الاختزان، وبالنِّسبة إلى الصَّوادقِ الحفظُ والتصديقُ جميعاً»[1].

فعلى قول هذا القائل يلزَم صدقُ الكواذبِ، فإنَّ صدق العقد يدور على مطابَقته لمصداقه وجوداً وعدماً. فالعقد الكاذبُ المرتسمُ في الذِّهن السَّافل مطابِقٌ لنفس الأمر من حيث ارتسامه في الأذهان العالية.

فإن قال: إنَّ نفس الأمر عبارةٌ عن العقود المرتسمة في العقول العالية بالإدراك التصديقيِّ ـ أي العقود التي صدَّقتها العقولُ ـ فتكون النِّسبةُ العقدية المتحقِّقة في العقول العالية متَّصفةً بالصدق، فيكون لها خارجٌ تطابقه، فيكون نفسُ الأمر حقيقةَ ذلك الخارج، فيكون هذا نكولاً عن القول بأنَّ نفس الأمر هي النِّسَب المتحقِّقة في العقول، واعترافاً بأنَّ نفس الأمر حقيقةً هو الخارج.

---

(١) الأفق المبين (ص: ٩٧)

الثَّالث: قولنا: «الله سبحانه موجودٌ» قضيَّةٌ متحقِّقةٌ في نفس الأمر. ولا يتوقَّفُ صدقُها على وجود العقل الفعَّال، فضلاً عمَّا فيه. ولو كان نفسُ الأمر عبارةً عن النِّسَب العقدية المرتسمة في العقل الفعَّال لم يصدق هذه القضية قبلَ وجود العقل الفعَّال.

وذهب بعضُهم إلى أنَّ نفسَ الأمر عبارةٌ عمَّا يقتضيه الضَّرورةُ والبرهانُ(١).

وأُورِدَ عليه أوَّلاً بأنَّه خلاف المنساق إلى الفهم من لفظ نفسِ الأمر.

وثانياً بأنَّه يلزَم على هذا أن لا يصدُق قضيَّةٌ نظريَّةٌ يكون موضوعُها في حدِّ ذاته من دون اعتبارِ المعتبِر متَّصفاً بالمحمول، ولم يدُلَّ عليه برهانٌ ولا يقتضيها ضرورةٌ.

وثالثاً بأنَّ الضَّرورةَ والبرهانَ واسطتان في الحكمِ والتَّصديقِ بالقضية. ولا دخلَ لهما في المصداق أصلاً.

اللَّهم إلا أن يُقال: المراد(٢) به كونُ الموضوع في حدِّ ذاته من دون اعتبارِ المعتبِر متَّصفاً بالمحمول. وإنَّما عُبِّر عنه بـ«ما يقتضيه الضَّرورةُ والبرهانُ» لأنَّه مقتضى الضَّرورة والبرهان.

---

(١) انظر: شرح المقاصد للعلامة التفتازاني (١/ ٢١٨ ـ ٢١٩، طبعة دار الكتب العلمية) وشرح العلامة الدواني على رسالة إثبات العقل المجرد للمحقق الطوسي (ص: ٧٩، طبعة ميراث مكتوب).

(٢) بل هذا هو الظاهر من كلام العلامة التفتازاني في شرح المقاصد.

والحقُّ أنَّ مصداق القضية وجودُ الموضوعِ في نفسه من دون اعتبارِ المعتبِر، بحيثُ يتَّحد معه المحمولُ.

وهذا هو مرادُ مَن قال: «إنَّ المعتبَر في صدق القضايا مطابَقة نسبتها الذهنيَّةِ للنسبة الخارجية»، إذ النِّسبة من حيث هي كذلك لا وجودَ لها إلا في خصوصِ لِحاظ الذِّهن. وأمَّا مع قطع النظر عن خصوصية هذا اللِّحاظ فلا وجودَ لها إلا بمنشأ انتزاعِها.

فالمرادُ بالنِّسبةِ الخارجيِّةِ منشأُ انتزاعِها. وهو كون الموضوعِ في حدِّ نفسه بحيث يصحُّ انتزاعُ المحمول عنه. وهو المحكيُّ عنه.

وبهذا ظهر معنى قولِ المحقِّقين: «إنَّ الخارج ظرفُ نفسِ النِّسبة، لا لوجودها».

وما قال صاحب «الأفق المبين» تبعاً للصَّدر الشِّيرازيِّ المعاصِر للمحقِّق الدوَّاني: «إن الوجود نفسُ ضرورةِ الذَّات في ظرفٍ مَّا، فكيف ينسلخ عنها فيه» لا يخفى سخافتُه، وسيجيء تفصيلُ الكلام في هذا المرام إن شاء الله تعالى.

* * *

قوله: «ويحتمل الصدقَ والكذبَ»

[إيرادٌ على تعريف الخبر، والجواب عنه]

قد يُقال: الصِّدقُ مطابَقة الخبر للواقع، والكذبُ عدمُ مطابَقته له. فالصِّدقُ والكذبُ لا يمكن أن يُعرَفا إلا بالخبر. فتعريفُ الخبر بهما دوريٌّ.

وأجاب عنه المحقِّق الطوسيُّ في «شرح الإشارات» بـ«أنَّ الصِّدق والكذبَ من الأعراض الأوَّلية للخبر، فتعريفُه بهما تعريفٌ اسميٌّ أُورِدَ تفسيراً للاسم وتعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب.

ولا يكون دوراً، لأنَّ الشيء الواضح بحسَب ماهيَّتِهِ، ربَّما يكون ملتسباً في بعض المواضع بغيره، ويكون ما يشتمل عليه من الأعراض الذاتيَّة الغنيَّة عن التَّعريف أو غيرها ممَّا يجري مجراها عارياً عن الالتباس. فإيراده في الإشارة إلى ذلك الشيءِ إنَّما تلخِّصه وتجرِّده عن الالتباس.

وإنَّما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراضُ مفتقرةً إلى البيان بذلك الشيءِ. وههنا إنَّما يحتاج إلى صنفٍ واحدٍ من أصناف التركيبات، فيه اشتباهٌ، لأنَّه لم يتعيَّن بعدُ، وليس في الصدق والكذب اشتباهٌ، فيمكننا أن نقول: إنَّا نعني بالخبرِ التركيبَ الذي يشمل حد الصدق والكذب عليه، كما لو وقع اشتباهٌ في معنى الحيوان مثلاً، فيُمكننا أن نقول: إنَّا نعني به ما يقع في تعريف الإنسان موضعَ الجنس. ولا يكون دوراً»[1].

وللنَّاظرين فيه كلامٌ ذِكرُه يُوجِب الإطناب.

وقال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه: «إنَّا لا نفسِّر الصدقَ والكذبَ بمطابَقة الخبر للواقع، وعدمِ مطابقته له. بل نفسِّر الصِّدقَ بمطابَقة النِّسبة الإيقاعيَّة والانتزاعية للواقع. والكذبَ بعدم مطابقتها للواقع»[2].

* * *

(١) شرح الإشارات (١/ ١١٢ ـ ١١٣)

(٢) حاشية السيد على شرح الشمسية (١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥)

قوله: «قلت: مجرَّدُ اللَّفظ» أي مجرَّدُ مفهومِ اللَّفظ. وهذا تسامحٌ وتنبيهٌ على أنَّ إطلاق الخبر على الدَّالِّ حقيقةٌ، كما أنَّ إطلاق القضية على المدلولِ حقيقةٌ.

* * *

قوله: «يحتمله» أي الكذبَ.

والحاصل أنَّ الخبر ما يمكن بنفس ذاته مع قطع النَّظر عن الأمور الخارجيَّة كخصوصية الحاشيتَين، أو تحقُّقِ مصداقِه في نفس الأمر أو انعدامِه، أو كونِ قائلِه ممَّا يستحيل عليه الكذبُ بالذات أو بالغير، محتمِلاً للصِّدق والكذبِ.

* * *

قوله: «وإن كان نظراً إلى خصوصيَّة الحاشيتين غيرَ محتمِلٍ للكذب»

يعني أنَّ الخبر عبارةٌ عمَّا يحتمل الصدقَ والكذبَ بمجرَّد النظر إلى مفهومه، مع قطع النَّظر عن وقوع مدلول الكلامِ في نفس الأمر ولا وقوعِه، وعن خصوصيَّة المتكلِّم، بل عن خصوصيَّة مفهومه أيضاً. فلا يضرُّه تعيُّنُ أحدِهما بحسَب الوقوع واللَّاوقوع، ولا بحسَب حال المتكلِّم، ولا بحسَب خصوصية مفهومه.

[إشكال الجذر الأصمّ]

واعلم أنَّ ههنا إعضالاً عويصاً، تقريرُه أنَّ قول القائل: «كلامي هذا كاذبٌ» مشيراً إلى نفس هذا الكلام إن كان صادقاً يلزم ثبوتُ الكذب

للموضوع، فيكون كاذباً. وإن كان كاذباً يكون المحمولُ مسلوباً عن الموضوع، لأنَّه معنى الكذب، فيكون صادقاً.

وقد يُقرَّر بأنَّه قال قائلٌ: «كلُّ كلامي اليومَ كاذبٌ». ولم يتكلَّم بكلامٍ سوى هذه القضية. فيلزَم من صدقِه كذبُه وبالعكس.

[جواب المير باقر الداماد]

وأجاب صاحب «الأفق المبين» بـ«أنَّ نفس هذه القضية إنَّما تكون فرداً لموضوعها من حيث إنَّها طبيعة الكلام في هذا اليوم مع قيد ما يخصِّص تلك الطبيعة، لا من حيث إنَّه حُمِلَ فيه خصوصُ هذا المحمول على هذا الموضوع، فإنَّه مناط خصوص الفرديَّة، لا معيار سنخ الفردية.

وإنَّ ما يجلب سرايةَ الحكم على العنوان إلى ما هو من أفراده إنَّما هو سنخ الفرديَّة، لا خصوصُ الفردية، فإنَّ كون الشيء هذا الفرد بخصوصه اعتبارٌ فيه غير اعتبارِ كونِه فرداً. والاعتباران مفصولٌ أحدُهما عن الآخَر في لحاظ التعيُّن والإبهام الذي هو بعينه ظرفُ الخلط والتعرية باعتبارين.

فإذِنْ نفسُ هذا العقد مع عزل النَّظر عن خصوص المحمول يدخُلُ في سنخ ما هو فردُ هذا العنوان. وإنَّما يسري الحكمُ إليه من تلك الحيثيَّة. وهو معزول بحسَب تلك الحيثيَّة عن خصوصيَّة ذلك المحمول، إذ خصوص المحمول إنَّما هو بحسَب خصوص الفردية. وليست السِّرايةُ بحسَب ذلك الاعتبار.

وإنّما استلزم الصدقُ الكذبَ وبالعكس باعتبار خصوص المحمول، لا بالاعتبار الذي بحسَبه السِّرايةُ»[1].

وهذا الكلام مع طُولِه لا يرجع إلى طائلٍ:

أمَّا **أوَّلاً** فلأنَّ هذا الجواب لا يتمشَّى فيما إذا أُخِذت القضيَّةُ شخصيَّةً، كقولنا: «كلامي هذا كاذبٌ»، إذ الحكم فيها على خصوصِ الفردية لا على سنخ الفردية.

وأما **ثانياً** فلأنَّ الحكم في القضايا المحصورة لو لم يصِر إلى خصوص الفرد يلزم كون الشكل الأوَّل عقيماً، إذ الحكمُ من كُبراه لا يسري حينئذٍ إلا إلى سنخ ما هو فردُ الأوسط، ولا يجب سرايتُه إلى خصوص الفرد، فلم يسْرِ الحكمُ على الأوسط بالأكبر إلى الأصغر بخصوصه، فلم يلزم النتيجةُ.

[جواب العلامة الجلال الدواني، وهو الحق]

والحقُّ ما قال المحقِّق الدوَّانيُّ: «أنَّ قول القائل: «كلامي هذا كاذبٌ» مشيراً إلى نفس هذا الكلام ليس بخبرٍ حتى يكون صادقاً أو كاذباً. إذ الخبرُ لا بُدَّ فيه من الحكاية عن شيءٍ متحقِّق دونَ تحقُّق الخبر، يكون هو في حدِّ ذاته بحيث يُنتزَع عنه المحمولُ. وهذا غيرُ متصوَّر في هذاالكلام، إذ ليس ههنا أمرٌ سواه حتى يصحَّ انتزاعُ الكذب عنه سلباً أو ثبوتاً. ولا معنى لكون نفس هذا الكلام بهذا الوجود محكيّاً عنه، إذ الحكايةُ عن نفسه غيرُ معقولٍ».

---

(١) انظر: الأفق المبين (ص: ١٠٠ ـ ١٠١)

وما قال الفاضل الخوانساريُّ في «حواشي الحواشي القديمة»: «إنَّ هذا الكلام وإن كان خبراً لكنَّه ليس بصادقٍ ولا كاذبٍ، فإنَّ الخبر الذي ينتهي إلى محكيٍّ عنه مغايرٍ له يجب فيه الصدقُ والكذبُ. وأمَّا الخبر الذي لا ينتهي إلى محكيٍّ عنه كذلك فلا يكون صادقاً ولا كاذباً، إذ الصدقُ والكذبُ إنَّما يكون من جهة المطابقة واللَّامطابقة. وهما لا يُتصوَّران بدون الانتهاء إلى محكيٍّ عنه كذلك»، فلا يخفى سخافتُه، إذ انكارُ الصِّدق والكذب بعد الاعتراف بكونه خبراً ليس له معنىً محصَّلٌ.

وأجاب بعضُ المشاهير من المصنِّفين بأنَّ هذه القضية لها اعتباران:

الأوَّل: اعتبارُ كونِها ملحوظةً على سبيل الإجمال.

والثَّاني: اعتبارُ تعلُّق الإيقاع بها. وهي بهذا الاعتبار ملحوظةٌ تفصيلاً.

فهذه القضية بالاعتبار الأوَّل محكيٌّ عنها، وبالاعتبار الثَّاني حكايةٌ. فيُختار صدق هذه القضية في التفصيل، وكذبها في الإجمال.

وهذا ليس بشيء، لأنَّ هذه القضية في مرتبة الإجمال إمَّا أن لا يكون لها محكيٌّ عنها، أو يكون. على الأوَّل لا معنى لكذبها أصلاً، إذ كذب القضية عبارةٌ عن عدم مطابَقتها لما حُكِي عنه. وعلى الثاني فالمحكيُّ عنه لهذه القضية إمَّا نفسُها، وهو غيرُ معقولٍ، أو الاعتبار الثَّاني، فيدور، أو شيءٌ آخَرُ، فيتسلسل.

وإن قيل: المراد بالكذب المعنى الذي هو من أوصاف المحكيِّ عنه.

يُقال: فلا يمكن صدقُ الحكاية مع كذب المحكيِّ عنه، كما لا يخفى.

* * *

قوله: **«ويُقال لثاني القسمَين»** أي ما لا يُقصَد فيه الحكايةُ، ولا يكون له محكيٌّ عنه أصلاً، لا أن يكون له محكيٌّ عنه ولكن لا يُقصَد عنه الحكايةُ.

* * *

قوله: **«والإنشاء أقسام»**

حصرُ الإنشاء في هذه الأقسام استقرائيٌّ.

* * *

قوله: **«أمرٌ إلخ»**

الأمر ما وُضِع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء.

والنهي ما وُضِع لطلب الكفِّ على سبيل الاستعلاء.

والتمنِّي طلبُ حصولِ شيءٍ على سبيل المحبَّة. واللَّفظُ الموضوعُ له «ليت». ولا يُشترَط إمكان المتمَّنى، لأنَّ الإنسان كثيراً مَّا يُحبُّ المُحالَ ويطلبُه. فهو قد يكون ممكناً، كما تقول: «ليت زيداً يجيء»، وقد يكون محالاً، كما نقول: «ليت الشبابُ يعود».

والترجِّي طلبُ حصولِ شيءٍ ممكنٍ على سبيل المحبَّة.

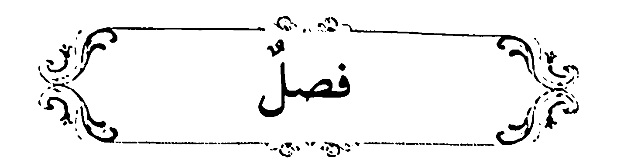
والاستفهام طلبُ حصول صورة الشيء في الذِّهن. فإن كانت تلك الصورةُ وقوعَ نسبةٍ بين شيئين أوْ لاوقوعها، فحصولها هو التصديقُ، وإلا فهو التصوُّر.

والألفاظُ الموضوعة له هو الهمزة، وهل، وما، ومَن، وأيٌّ، وكيف، وكم، وأين، ومتى، وأيَّانَ. فبعضُها مختصٌّ لطلب التصوُّر. وبعضُها لطلب التصديق. وبعضها لا يختصُّ بشيءٍ منهما، بل يعمُّ القبيلتَين. كذا في «شرح التلخيص».

* * *

قوله: «ونداء»

النداء ما وُضِع لطلب الإقبال.



فصلٌ

[في أقسام المركَّب النَّاقص]

المركَّب النَّاقصُ على أنحاءٍ:

منها: المركَّب الإضافيُّ كغلام زيد. ومنها: المركَّب التوصيفيُّ كالرَّجل العالِم. ومنها: المركَّب التقييديُّ[1] كـ«في الدار».

وههنا قد تمَّ بحثُ الألفاظ. والآنَ نُرشِدُك إلى بحث المعاني.

قوله: «فصلٌ، المركَّب النَّاقصُ على أنحاءٍ: منها: المركَّب الإضافي»

اعلم أنَّ المركب النَّاقص عبارةٌ عن المركَّب الذي لا إسنادَ فيه، فهو:

١. إمَّا تقييديٌّ إن كان الثَّاني قيداً للأوَّل، سواء كان صفةً له أو مضافاً إليه أوْ لا يكون شيئاً منهما، بأن يكون التركيبُ من الفعل والمفعول، أو الظَّرف، أو نحوهما، أو من الموصول أو الصِّلة أو غير ذلك.

---

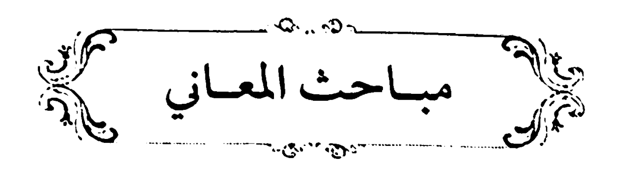
(١) كذا وقع في نسخ المتن، ولا شكَّ أنه خطأ، كما نبَّه عليه غير واحد من المحشِّين، لأن «في الدار» مثالٌ للمركب الغير التقييدي، ولأن المركب الإضافي والتقييدي اللذين ذكرهما المصنف في مقابلة هذا القسم قسمان من المركب التقييدي. وهذا جليٌّ من كلام الشارح أيضا فالصواب في العبارة أن تكون «ومنها المركَّب الغير التقييدي كـ«في الدار»».

ولعل الشارح بقوله: «وبهذا ظهر ما في المتن من المساحة والمساهلة» يشير إلى هذا الأمر. والله تعالى أعلم. ولا يخفى أنه ليس مساحةً، ولكن الشارح الفاضل يطلق عليه المساحة تأدُّباً مع الماتن العلامة.

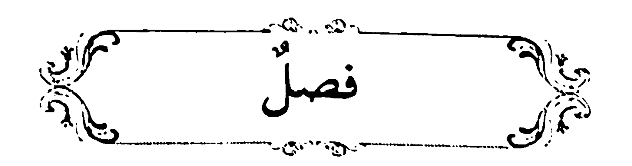
٢. أو غير تقييديٍّ إن لم يكن كذلك، كـ«في الدَّار».

والحاصـل أنَّ المركَّـب النَّاقـص إمَّـا مركَّـب مـن جزئـين تامَّـي الدَّلالـة، لكن أُخِـذ أحدُهمـا قيـداً للآخَـر، فهـو تقييـديٌّ، وإمَّـا مركَّـب مـن جزئـين أحدُهمـا غيرُ تـامِّ الدَّلالـة كالمركَّـب مـن الأداة والاسـم، أو الأداةِ والفعـلِ، فهـو غـير تقييـديٍّ.

وبهذا ظهر ما في عبارة المتن من المسامحة والمساهلة.



مباحث المعاني



فصلٌ

[في الكليِّ والجزئيِّ]

المفهومُ - أي ما حصَل في الذِّهن - قسمان: أحدهما: جزئيٌّ، والثَّاني: كليٌّ.

أمَّا الجزئيُّ فهو ما يمنَعُ نفسُ تصوُّرِه عن صدقه على كثيرين كزيدٍ وعمرٍو، وهذا الفرس، وهذا الجدار.

وأمَّا الكليُّ فهو ما لا يمنَعُ نفسُ تصوُّرِه عن وقوع الشِّركةِ فيه، وعن صدقه على كثيرين كالإنسان والفرس.

وقد يُفسَّر الكليُّ والجزئيُّ بتفسيرين آخَرين: أمَّا الكليُّ فهو ما جوَّز العقلُ تكثُّرَه من حيث تصوُّرُه. وأمَّا الجزئيُّ فهو ما لا يكون كذلك.

قوله: «فصل، المفهوم» أي ما من شأنه أن يحصل في الذِّهنِ، سواءٌ كان حاصلاً بالفعل أو لا.

[المفهوم والصورة العقلية]

قال الصَّدر المعاصرُ للمحقِّق الدَّوَّاني: «تقسيم المفهوم إلى الكليِّ والجزئيِّ يدلُّ على أنَّ المقسِم ليس هو الصَّورة العقلية، كما قالوا: «المعاني إمَّا كليَّةٌ أوجزئيَّةٌ»، وفسَّروها بالصُّورة العقليَّة، إذ المفهومُ هو الماهية لا بشرط شيءٍ. وهي موجودةٌ في الخارج».

وفيه أن الماهية لا بشرط شيء تسمَّى «صورة عقلية» كما صرَّح به الشيخ في «الشفاء»[1]. وكون الماهيَّة لا بشرط شيءٍ موجودةً في الخارج لا ينافي كونَها صورةً عقليَّةً باعتبار قيامها بالعقل.

* * *

قوله: «أمَّا الجزئيُّ فهو ما يمنع نفسُ تصوُّرِه»

إنَّما قيَّد المنع بـ«نفس التصوُّر» ليُخرج بعضَ أقسام الكليِّ، وهو الذي يمتنع فيه الشركةُ لأمرٍ خارجٍ كمفهوم واجب الوجود، إذ لو قيل: «الجزئيُّ ما يمتنع فرضُ صدقِه على كثيرين» يتبادر منه الامتناعُ بحسب نفس الأمر، فيندرج فيه مفهومُ واجب الوجود والكليَّاتُ الفرضيَّةُ.

وزيادة لفظ «النفس» بناءً على أنَّه يمكن أن يُفهَم من استناد الامتناع إلى التصور أنَّ له مدخلاً فيه إمَّا بالاستقلال أو بانضمام أمرٍ آخَرَ إليه، فيدخل فيه مفهوم واجب الوجود، فإنَّ العقل إذا تصوَّره ولاحظ معه برهانَ التوحيد حكم بامتناع الشركة فيه. ولا ريبَ في توقُّف هذا الامتناع على تصوُّره، فله مدخلٌ فيه قطعاً. كذا أفاد السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه[2].

* * *

قوله: «وأمَّا الكليُّ فهو ما لا يمنعُ نفسُ تصوُّرِه إلخ» أي لا يكون الموصوفُ بالكليَّة مشتملاً على الهذيَّة المانعةِ عن وقوع الاشتراك. فيكون

---

(١) كما قال في منطق الشفاء (١/ ٦٨): «الحيوانية في نفسها تُسمَّى «صورةً طبيعيةً» تارةً، و«صورةً عقليَّةً» أخرى».

(٢) انظر: حاشيته على شرح الشمسية (١/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥)

بحيث لو تُصوِّر لا يمنع تصوُّرُه عن وقوع الاشتراك فيه. فلا مدخل لخصوص الوجود الذهنيِّ في الاتِّصاف بهذا المعنى. وإلا لم يكن الحقائقُ عند عدم تصوُّرِها كليَّاتٍ. فيتوقَّف كونُها ذاتيَّةً لأفرادها على تصوُّرها.

وبالجملة مآلُ هذا التفسير أنَّ الموصوف بالكليَّة ليس مشتملاً على الهذيَّة المانعةِ عن الشركة. فيحتمل أن يُوجَد بوجوداتٍ متعدِّدةٍ، ويتعيَّن بتعيُّناتٍ كثيرةٍ. وإن منع عنه مانعٌ سِوى الهذيَّة لم يقدح في كونه كلياً.

فالطبيعة الكليَّةُ لعدم اشتمالها على الهذيَّة المانعةِ عن وقوع الشركـ فيها صالحةٌ لأن يشترك بين كثيرين. ويوجد أشخاصاً كثيرة، فيتَّحد معهـ وجوداً، ويمكن للذِّهن أن يتصوَّر تلك الأشخاصَ ويحكم عليها بتلك الطبيعة بحمل تلك الطبيعة عليها. وينعقد قضيَّةٌ محمولُها تلك الطبيعة، وموضوعُها الأفرادُ.

فلها نحوان من الوجود: الأوَّل وجودُها بعين تلك الأفراد. والثاني وجودُها في الذِّهن في مرتبة الحكاية.

وظاهرٌ أنَّ مناط الكليَّة ليس هذا الوجود الانتزاعي الذي في مرتبة الحكاية، لأنَّ الطبيعة بحسَب هذا النحو من الوجود ليست متَّحدةً مع الأفراد، ولا مشتركةً بينها، بل هذه المرتبة حكايةٌ عن اتِّحادها وجوداً مع الأفراد واشتراكها بينها.

فإن كانت أفرادُها التي هي ذاتيٌّ لها، موجودةً في الخارج يكون الكليُّ موجوداً بالذَّات في الخارج، ولكن بوجوداتٍ متعدِّدةٍ، مع وحدته بالطبيعة.

وأمَّا وجودُها الذِّهنيُّ فلا يمكن إلا على تقدير حصول الأشياء بأنفسها في الذهن. وعلى هذا التقدير يكون موجوداً في الذهن أيضاً بالذَّات، كما أنَّه موجودٌ في الخارج كذلك، فيكون مشتركاً بين الأفراد الذهنية أيضاً، كما أنَّه مشتركٌ بين الأفراد الخارجية. هذا في الكليِّ الذاتيِّ.

وأمَّا العَرَضيُّ فلا يكون موجوداً بالذات أصلاً، فإن كفى وجودُه العرضيُّ للاتِّصاف بالاشتراك كان موضوعاً بالكلية في الخارج، وإلا لا.

هذا على تقدير وجود الكليِّ الطَّبَعيِّ في الخارج. وأمَّا على تقدير نفيه فلا وجودَ لتلك الطبيعة في الخارج أصلاً. إنَّما الموجود في الخارج هُويَّاتٌ بسيطةٌ، وحمل الكليِّ عليها من قبيل حمل العَرَضيَّات الانتزاعيَّة على معروضاتها. فلا يمكن وجودُ الكليِّ بالذَّات في الخارج، ولا اشتراكُها بين الهويَّات، بل لا معنى لاشتراكها بينها على هذا التقدير، إلا أنَّها تُنتزَع عن كلٍّ من هذه الهويَّات، إذ يصدق على كلٍّ منها صدقَ العرضيَّات.

فالكليَّةُ لا يمكن أن تكون من الأوصاف التي تعرض الشيءَ في الخارج.

هذا هو التحقيقُ الحقيق بالقبول.

[تحقيق السيد المحقق في معنى الكلية، ومعنى مطابقتها لكثيرين]

وقال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه: «الكليَّة بمعنى الاشتراك لا يمكن عروضُها للأمور الخارجيَّة، لأنَّ كلَّ موجودٍ في الخارج فهو بحيث إذا نُظِر إليه في الخارج كان متعيِّناً في ذاته، غيرَ قابلٍ للاشتراك فيه. فلو كانت الطبيعةُ

الكليَّةُ موجودةً في الخارج كانت متعيِّنةً في ذاتها، غيرَ قابلةٍ للاشتراك؛ ولا للصُّور[1] العقليَّة، إذ كلُّ واحدٍ منها صورةٌ جزئيَّةٌ في نفسٍ شخصيةٍ، فامتنع اشتراكُها، ألا ترى أنَّ الصُّورة الذهنيَّة الموجودة في ذهن زيدٍ مثلاً يمتنع أن يكون بعينها في أذهانٍ متعدِّدةٍ.

نعم يمكن أن يعرِض للصُّوَرِ العقليةِ الكليَّةُ، بمعنى المطابقة. ومعناها مناسَبةٌ مخصوصةٌ لا تكون لسائر الصُّور العقلية. فإنَّك إذا تعقَّلتَ زيداً مثلاً حصل في عقلك أثرٌ ليس ذلك الأثرُ هو بعينه الأثر الذي يحصل فيك إذا تعقَّلت فرساً معيَّناً.

ومعنى المطابقة لكثيرين أنَّه لا يحصل من تعقُّلِ كلٍّ واحدٍ منها أثرٌ متجِّددٌ، فإنَّا إذا رأينا زيداً، وجرَّدناه عن مشخِّصاته حصل منه في أذهاننا الصُّورةُ الإنسانيَّة المعرَّاة عن اللَّواحق. وإذا رأينا خالداً وجرَّدناه أيضاً لم يحصل منه صورةٌ أخرى في العقل. ولو انعكس الأمر في الرؤية كان حصول تلك الصُّورة من خالدٍ دون زيدٍ.

واستوضح ما أشرنا إليه من خواتم منقوشةٍ انتقاشاً واحداً، فإنَّك إذا ضربتَ واحداً منها على الشمع انتقش بذلك النقش. ولا ينقش بعد ذلك بنقش آخر إذا ضربت عليه الخواتم الأخر. ولو سبق ضرب المتأخِّر لكان الحاصلُ فيه أيضاً ذلك بعينه. فنسبته إلى تلك الخواتم نسبة الكليِّ إلى جزئياته»[2].

---

(١) عطف على قوله: «للأمور الخارجية» أي الكلية بمعنى الاشتراك لا يمكن عروضها للصور العقلية.

(٢) انظر: حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٨٧ ـ ٨٨)

وأنت تعلم أنَّه إن كان المراد بقوله: «كلُّ موجودٍ في الخارج إلخ» أنَّ كلَّ موجودٍ في الخارج بوجودٍ خاصٍّ إذا نُظِر إليه كان متعيِّناً في نفسه غيرَ قابلٍ للاشتراك، فمسلَّم، لكنَّه غيرُ نافعٍ له، إذ لم يلزم منه إلا أنَّ الموجود الواحد المتعيِّن ليس قابلاً للاشتراك بين أفراده الموجودةِ في الخارج. فلأحدٍ أن يقول: إنَّ الطبيعة الواحدة بالعموم موجودةٌ في الخارج بوجوداتٍ كثيرةٍ، ومشتركةٍ بين موجودات متعدِّدةٍ. وهذا معنى عمومِها وكليِّتها.

وإن كان المراد أنَّ كلَّ موجودٍ في الخارجِ سواءٌ كان موجوداً بوجودٍ واحدٍ أو موجوداً بوجوداتٍ كثيرةٍ فهو بحيث إذا نُظِر إليه في الخارج كان متعيِّناً في ذاته، غيرَ قابلٍ للاشتراك، فهو ممنوع، بل القدر المسلَّم أنَّ الموجود في الخارج لا بُدَّ له من التعيُّن، سواءٌ كان واحداً أو كثيراً.

وبهذا ظهر أنَّ الطبيعة الإنسانيَّة إن لم تكن موجودةً في الخارج بوجوداتٍ متعدِّدةٍ لم يصحَّ أن يقال: «إنَّا إذا رأينا زيداً وجرَّدناه إلخ»[1]، لتوقُّفه على كون الطبيعة الإنسانية موجودةً بوجودِ زيدٍ، متعيِّنةً بتعيُّنه، وكذا بوجود عمروٍ.

فإن قلتَ: لو كانت الكليَّةُ عارضةً لشيءٍ في الأعيان، فهو بحسَب وجودِه العينيِّ إمَّا مُبهمٌ أو متعيِّنٌ. لا سبيل إلى الأوَّل، لأنَّ المبهم لا يكون موجوداً في الخارج، إذ الوجود العينيُّ ملزوم التشخُّص. ولا إلى الثَّاني، لأنَّ التعيُّن لا يصحُّ أن يكون كليّاً.

---

(١) مع أن السيد المحقق معترف به كما في نصه السابق.

قلتُ: إن أُريدَ بالمبهم ما لا تعيُّنَ له أصلاً، وبالمتعيِّن ما يقابله، فنختار أنَّه متعيِّن. ولا نسلِّم أنَّ المتعيِّن مطلقاً لا يصحُّ أن يكون كليّاً، إذ المتعيِّن بالتعيُّنات المتعدِّدة يكون كليّاً بالضَّرورة.

وإن أريد بالمبهم ما ليس له تعيُّنٌ واحدٌ شخصيٌّ فقط، وإن كانت له تعيُّناتٌ شخصيَّةٌ كثيرةٌ، وبالمتعيِّن ما له تعيُّنٌ واحدٌ شخصيٌّ، فنختار أنَّه مُبهَمٌ، ولكن لا نسلِّم أنَّ المبهم بهذا المعنى لا يكون موجوداً في الخارج، بل المبهم بهذا المعنى موجودٌ في الخارج بوجوداتٍ كثيرةٍ، متعيِّنٌ بتعيُّناتٍ متعدِّدةٍ.

فقد استبان أنَّ ما اشتهر أنَّ الكليَّة بمعنى الاشتراك حملاً ليس من أوصاف الأعيان، وأنَّ معروض الكليَّةِ الطبيعةُ من حيث كونها موجودةً في ظرف اللِّحاظ، ليس قابلاً للتَّعويل. والله الهادي إلى سواء السبيل.

* * *

قوله: «وعن صدقه على كثيرين»

المراد من صدقه على كثيرين حملُه عليه حملاً متعارفاً إيجابياً على سبيل الاجتماع.

* * *

قوله: **«من حيث تصوُّره»** أي لم ينقبض العقلُ بمجرَّد تصوُّر المفهوم من أن يكون أكثرَ من واحدٍ كالإنسان، فإنَّ العقل يجوِّزُ أن يكون الإنسان أكثرَ من واحدٍ.

قوله: «وأمّا الجزئيُّ فهو ما لا يكون كذلك»

بـل يكـون بحيـث ينقبـضُ العقـلُ بمجـرَّد تصـوُّرِه مـن أن يكـون أكثـرَ مـن واحـدٍ كهـذا الرجـل.

[مناط الكلية والجزئية]

ثـمَّ منشـأ المنـع مـن تجويـز التكثُّـر والتعـدُّد ليـس ذلـك المُـدرَك مطلقـاً، بـل منشـأه ذلـك المُـدرَك بنحـوٍ مـن الإدراك، وهـو الإدراك الحسيُّ. فالـشيء الواحـدُ إذا أُدرِكَ بنحويـن مـن الإدراك: أحدُهمـا حـسيٌّ، والآخَـر عقـليٌّ، كان ذلـك الأمـرُ بالقيـاس إلى مـن أدركـه بالحـسِّ جزئيّـاً، وبالقيـاس إلى مـن أدركـه بالعقـل كليّـاً مثـلاً، إذا كان الإنسـان مقرونـاً بعـوارضَ محسوسـة كالأيـن والوضـع وغيرهمـا، وأُدرِك مـن حيـث هـو كذلـك كان جزئيـاً. وإذا تعلَّـق بـالإدراك مـع قطـع النَّظـر عـن تلـك العـوارض كان كليـاً.

فمنـاط الكليَّـة والجزئيَّـة عـلى نحـو الإدراك، فـما هـو مُـدرَكٌ بالحـواسِّ، جزئـيٌّ، ومـا هـو مُـدرَكٌ بالعقـل كليٌّ.

وبهـذا ظهـر كليَّـةُ الكليّـات الفرضيَّـة، لأنَّهـا لعـدم اشـتمالها عـلى الهذيَّـة لا ينقبـضُ العقـلُ بمجـرَّد تصوُّرِهـا عـن تجويـز تكثُّرهـا في الخـارج.

وههنا كلامٌ من وجوهٍ:

[تحقيق علم المجرَّدات بذواتها المخصوصة]

الأوَّل: أنَّـه يلـزم عـلى هـذا أن لا يكـون للمجـرَّدات علـمٌ بذواتهـا المخصوصـة عـلى الوجـه الجزئـيِّ، لبراءتهـا عـن الحـواسِّ.

وأجاب عنه المحقِّق الدَّوَّانيُّ بأنَّ ذكر الحواسِّ تمثيليٌّ. ولا يلزم انحصارُ إدراك الجزئيِّ في الإحساس. بل المجرَّدات ذاتاً وفعلاً تُشاهد ذواتِها وذواتِ سائرِ المجرَّدات على الوجه الجزئيِّ. ويُدرِك ما سواها من المجرَّدات على الوجه الكليِّ ما دامت منغمسةً في العلائق البدنيَّة.

وقد يُقال: علمها إنَّما هو بحصول مفهومٍ كليٍّ غيرِ منطبِقٍ إلا على واحدٍ. وهذا العلم إنَّما هو على وجهٍ كليٍّ. فهو غيرُ داخلٍ في تعريف الجزئيِّ.

وفيه أنَّه لا يتوجَّه إذا قُرِّر الإيراد بصورة المنع، بأن يُقال: من الجائز أن يَتعقَّل مجرَّدٌ مجرَّداً آخَرَ على الوجه الجزئيِّ، لا بعنوانٍ كليٍّ. فتأمَّل.

[التشخص الذهني لا يمنع وقوع الشركة بحسب الخارج]

الثَّاني: أنَّ الإدراك التعقُّليَّ أيضاً جزئيٌّ كالإدراك الإحساسيِّ، لأنَّه عبارةٌ عن الصُّورة الحاصلة في العقل من حيث اكتنافُها بالعوارض الذهنيَّة. وهي من حيث هي كذلك جزئيَّةٌ.

والجواب أنَّ الصُّورة العقليَّة في الإدراك الحصوليِّ لا تكون إلا كليَّةً، وإن تخصَّصت بألفِ تخصيصاتٍ. فالصُّورة الإدراكيَّة التي تتَّصف بالجزئيَّة لا تكون إلا الحاصلة في المشاعر.

وبالجملة التشخُّص الذهنيُّ لا ينافي الكليَّة. ولا يصير الصُّورة بعروضه جزئيّاً حقيقيّاً، لأنَّ التشخُّص الذهنيَّ غيرُ مانعٍ عن وقوع الشِّركة بحسَب الخارج، وإن كان مانعاً عن وقوعها بحسَب الأذهان.

قال الشَّيخ في «إلهيات الشِّفاء»: «المعقولُ في النفس من الإنسان هو الذي هو كليٌّ. وكليَّتُه لا لأجْلِ أنَّه في النَّفس، بل لأجْل أنَّه مقيسٌ إلى أعيانٍ كثيرةٍ موجودةٍ أو متوهَّمةٍ. وأمَّا من حيث إنَّ هذه الصورة ماهية في نفسٍ جزئيَّةٍ فهذه أحدُ أشخاص العلوم والتصورات. وكما أنَّ الشيء باعتباراتٍ مختلفةٍ يكون جنساً ونوعاً، فكذلك بحسَب اعتباراتٍ مختلفةٍ يكون كليّاً وجزئيّاً. فمن حيث إنَّ هذه الصُّورة صورةٌ مَّا في نفسٍ مَّا من صُوَر النَّفس فهي جزئيَّةٌ، ومن حيث إنَّها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بيَّنَّا فهي كليَّةٌ. ولا تناقض بين هذين الأمرين»[1].

[تفصيل قولهم أن مناط الكلية والجزئية على نحو الإدراك]

الثَّالث: أنَّ اختلاف الملاحظة لا يمكن أن يكون سبباً لاختلاف الحُكم على الشيء ما لم يحصل تفاوتٌ في الملحوظ، فلا معنى للقول بأنَّ شيئاً واحداً إذا أدركه الحسُّ كان جزئيّاً، وإذا أدركه العقلُ كان كليّاً.

والجواب أنَّ الشيء الحاصل في الحاسَّة له تعيُّنٌ بحسب الوجود الحسِّي مُوجِبٌ لعروض امتناع الاشتراك. والحاصل في العقل ليس له مثلُ هذا التعيُّن. فلا يمتنع فيه تجويز الاشتراك. فالمعروضُ للكليَّةِ الصُّورةُ العقليَّةُ، وللجزئيَّةِ الصُّورةُ الحسِّيةُ. فليس الاختلافُ بحسَب الملاحظة فقط، حتى لا يكونَ سبباً لاختلاف الحكم.

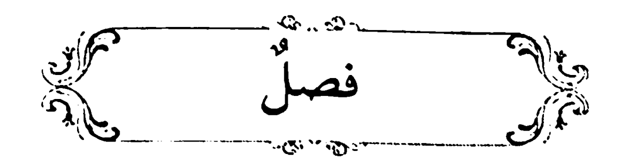
---

(١) إلهيات الشفاء (ص: ٢٠٩)

[الفرق بين الجزئية والتشخص]

الرَّابع: إنَّهم قالوا: إنَّ التعيُّن إنَّما يكون بنحو الوجود الخاصِّ. وإذا كانت الجزئيَّةُ بالإدراك الحسِّيِّ، والكليَّةُ بالإدراك العقليِّ. فلا مدخلَ للوجود في التشخُّص أصلاً.

وأنت تعلم أنَّه مبنيٌّ على كون التشخُّص مساوقاً للجزئيَّة، مع أنَّ الجزئيَّة منعُ تصوُّر المفهوم عن الصِّدق على الكثرة، والتشخُّص ما به يمتازُ الشيءُ عمَّا عداه، ولو لم يُوجَد تصوُّرٌ ومتصوِّرٌ، فتأمَّل.



فصلٌ

[في أقسام الكليِّ]

الكليُّ أقسامٌ:

أحدُها: ما يمتنع وجودُ أفراده في الخارجِ كاللَّاشيء واللَّاممكن واللَّاموجود.

وثانيها: ما يُمكن أفرادُه ولم تُوجَد كالعنقاء وجبلٍ من الياقوت.

وثالثُها: ما أمكنت أفرادُه ولم تُوجَد من أفراده إلا فردٌ واحدٌ كالشَّمس والواجب تعالى.

ورابعُها: ما وُجِدت له أفرادٌ كثيرةٌ، إمَّا متناهيةٌ كالكواكب السيَّارة، فإنَّها سبعٌ: الشَّمسُ والقمرُ والمِرِّيخُ والزُّهْرَةُ والزُّحَلُ وعُطارِدٌ والمُشتري؛ أو غيرُ متناهيةٍ كأفراد الإنسان والفرس والغنم والبقرِ.

قوله: «أحدها: ما يمتنع وجودُ أفراده إلخ»

المراد بالامتناعِ الامتناعُ الذاتيُّ، وبالإمكانِ الواقعِ في مقابله هو سلب ضرورةِ العدم، وهو الإمكان العامُّ المقيَّدُ بجانب الوجود، فيشمل الواجبَ، ويُقابِل الممتنعَ، كما حقَّق السيِّد المحقِّقُ قُدِّس سرُّه[1] وغيرُه من المحقِّقين؛ فلا يرد أنَّه إن أريدَ بالإمكانِ الواقعِ في مقابله الإمكانُ العامُّ لم يكن مقابلاً للممتنع. وإن أُريدَ الإمكانُ الخاصُّ لا يندرجُ الواجبُ تحته.

* * *

(١) انظر: حاشيته على شرح الشمسية (١/ ٢٨٨)

قوله: «كاللَّاشيء واللَّاممكن واللَّاموجود»

إذ كلُّ ما يُفرَض في الخارج فهو شيءٌ فيه. وكذا كلُّ ما يُفرَض في الذِّهن فهو شيءٌ فيه. فلا يصدق على شيءٍ في نفس الأمر أنَّه لا شيء. وكذا اللاممكن بالإمكان العامِّ، بمعنى سلب الضَّرورة عن أحد الطَّرَفين، إذ كلُّ مفهومٍ ممكنٌ عامٌّ، فيمتنعُ صدقُ نقيضه على شيءٍ. وكذا اللاموجود.

وإنَّما سُمِّيت هذه المفهوماتُ كلِّيات، إذ لا يمنع العقلُ بمجرَّد تصوُّرها، مع قطع النظر عن شمولِ نقائِضها لجميع الأشياء، من فرض اشتراكها. ومِن ثَمَّ قيل[1]: إنَّ الكليَّات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودة كليَّات.

والحقُّ أنَّ فردَ الكليِّ ما يصدقُ عليه الكليُّ في نفس الأمر بالفعل أو بالإمكان. ومن البيِّن أنَّ الحقائق الموجودة لا يصدُق عليها الكليَّاتُ الفرضيَّةُ في نفس الأمر أصلاً، فلا حظَّ لها من الفرديَّة بالقياس إليها.

* * *

(١) القائل هو العلامة الجلال الدواني كما في حاشية ملا حسن على سلم العلوم (ص: ١٠٣)

قوله: «وثالثُها: ما أمكنت أفراده إلخ»

أنت تعلم أنَّه يدخل الواجبُ سبحانَه حينئذٍ فيما يمكن أفراده[1]، مع أنَّ تعدُّدَ أفراده تعالى مستحيلٌ.

وأيضاً أقسامُ الكليِّ ستَّةٌ، لأنَّ الكليَّ إمَّا معدومٌ في الخارج، وهو قسمان، وإمَّا موجودٌ فيه غيرُ متعدِّدِ الأفراد، وهو أيضاً قسمان. وإمَّا موجودٌ متعدِّدُ الأفراد، وهو أيضاً قسمان.

إلا أن يُقال: إنَّ المراد بإمكان الأفراد إمكانُ جنس الفرد، أعمَّ من أن يكون واحداً أو كثيراً. فالشمسُ مثالٌ لما يُوجَد من أفراده فردٌ واحدٌ مع إمكان الغير. والواجب تعالى لما يُوجَد من أفراده واحدٌ مع امتناع الغير.

والمراد بـ«الواجبِ» ليس ذاته المقدَّسة، لأنه خارج عن مَقسِم الكليِّ والجزئيِّ، لأنَّه ليس في ذاته كلياً ولا جزئيّاً، بل المرادُ به مفهوم الواجبيَّة.

فإن قلتَ: قد صرَّحوا أن مفهوم وجوب الوجود عينُ ذاته.

قلتُ: المراد به أنَّ ذاته تعالى بذاته مصداق هذا المفهوم، ومطابق الحكم به. وليس المراد أنَّ ذاته تعالى عينُ مفهوم الواجب، فتأمَّل.

---

(١) لأنَّه عدَّ الواجب في هذا القسم. حيث قال: «وثالثها ما أمكنت أفراده، ولم تُوجَده من أفراده إلا فرد واحد كالشمس والواجب تعالى».
وإنَّما دخل الواجب في الممكن لأنَّه بمعنى الممكن بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود، كما نبَّه عليه في بداية شرح هذا الفصل فتنبَّه.

[سؤالٌ واردٌ على تعريف الكليِّ والجزئيِّ والجواب عنه]

وقد أُورِدَ على تعريف الكليِّ والجزئيِّ سؤالٌ، تقريرُه: أنَّ الصُّورةَ الحاصلة من البَيضة المعيَّنةِ والشَّبحَ المرئيَّ من بعيدٍ، ومحسوسَ الطِّفلِ في مبدء الوِلادةِ، كلَّها جزئيَّاتٌ، مع أنَّه يصدق عليها تعريفُ الكليِّ، لأنَّ في هذه الصُّور فرضَ صدقِها على كثيرين غيرُ ممتنعٍ.

والجواب أنَّ المراد بصدق المفهومِ في تعريف الكليِّ هو الصِّدقُ على وجه الاجتماع. وهذه الصُّوَر - أعني صورةَ البيضةِ المعيَّنة وغيرِها - إنَّما يصدُق على كثيرين بدلاً لا معاً، فإنَّ الوحدة مأخوذةٌ في هذه الصُّورة، ضرورةَ أنَّها مأخوذةٌ من مادَّةٍ معيَّنةٍ جزئيَّةٍ. ولولا فيها اعتبارُ التوُّحدِ لكانت كليَّةً من غير لزوم إشكالٍ. هذا.

قوله: «لأن في هذه الصُّور إلخ»

أمَّا في الصُّورة الأولى والثانية فلأنَّ الصُّورةَ الخيالية الحاصلة من البيضة المعيَّنة، مع قطع النَّظر عن تشخُّصِها الحسيِّ، يصلُح للاشتراك بين كل واحد من البيضات المتشابهة الغير المتميزة عند الحس، وكذا الشبح المرئي فإنه يصلح للانطباق على زيدٍ وعمروٍ بكرٍ وغيرِهم.

وليس المرادُ اشتراكها بين الموجودات العينيَّة، إذ الاشتراك بهذا المعنى لا يجري في كلِّ صورةٍ خياليةٍ. بل المرادُ اشتراكُها بين الأفراد مطلقاً، سواءٌ كانت موجودةً أو مفروضةً. وهذا يجري في كلِّ صورةٍ خياليَّةٍ، فإنَّ كلَّ صورةٍ خياليةٍ يمكن تخيُّلُها متعدِّداً، بحيث ينطبق هو عليها.

وأمّا في الصُّورة الثَّالثة فلِما قيل: إنَّ الحسَّ المشترك في الطفل لنقصانه لا يقدر على أخذ الصُّورة من المادَّة بخصوصها، فبالضَّرورة يكون الصُّوره الحاصلةُ في خياله منطبقةً على كثيرين.

قال الشيخ في أوائل «طبيعيات الشفاء»: «أوَّلُ ما يرتسم في خيال الطفل صورةُ شخصِ رجلٍ أو شخصِ امرأةٍ، من غير أن يتميَّز عنده رجلٌ هو أبوه عن رجلٍ ليس هو أباه، وامرأةٌ هي أمُّه عن امرأةٍ ليست هي أمَّه»[1].

فإن قلتَ: الطفلُ لا يدرك الكثرةَ أصلاً، فليس له تجويزُ صدق تلك الصُّورة الخيالية على الكثرة.

يُقال: مَناطُ كونِ الشيءِ كليّاً هو أن يكون في نفسه صالحاً لأن يصدُقَ على كثيرين. ولا مدخلَ فيه لتحقُّق الكثرةِ، ولا لإدراكها. وليست الكليَّةُ والجزئيَّةُ باعتبار شخصٍ دون شخصٍ. كذا قال بعض المدقِّقين[2].

* * *

---

(١) انظر: طبيعيات الشفاء (١/ ١٠)

(٢) هو المير زاهد الهروي. انظر: حاشيته على الجلال على التهذيب (ص: ٨٢، طبعة قزان)

قوله: «وهذه الصُّور»

[الفرد المنتشر]

اعلم أنَّ ما يجوز فيه الاشتراكُ البدليُّ يقال له: «الفَردُ المنتشِر». وهو يُطلق على معنيَين، كما صرَّح به في «الشمس البازغة»[1]:

أحدهما: فردٌ غيرُ معيَّنٍ من كليٍّ، كحيوانٍ مَّا وإنسانٍ مَّا ورجلٍ مَّا. أعني مفهوم الفردية مضافاً إلى مفهومِ جنسٍ طَبَعيٍّ أو نوعٍ أو صنفٍ كذلك. فمعنى إنسانٍ مَّا إنسانٌ واحدٌ بالعدد كائناً من كان. فيمكن في نفس الأمر أن يكون زيداً أو عمراً أو غيرهما.

والثاني: فردٌ معيَّنٌ غيرُ معلومِ التعيُّنِ، فهو في نفسه إمَّا زيدٌ أو عمروٌ أو غيرُهما. ولا يصلح أن يكون أيّاً مَّا كان من هولاء، لكنه يصلح عند الذِّهن أيّاً مَّا منهم صلوحاً ناشياً عن الشكِّ والتجويز الذهنيِّ.

---

(١) الشمس البازغة في شرح الحكمة البالغة للملا محمود الجونفوري (ص: ٧، طبعة مكتبة حقانية كويته)

ومؤلف الكتاب هو الإمام العلامة الشهير محمود بن محمد العمري الجونفوري المتوفى سنة ١٠٦٢ هـ قال فيه السيد غلام علي البلغرامي: «إنه ما صدر عن العلامة في طول العمر قول يرجع عنه. وكان إذا سأله سائلٌ عن مسألة وكان فكره حاضراً أجاب، وإلا يقول: «أنا غير نشيط ولا يحضرني الآن».

... ولا ريب أنّه لم يظهر بالهند مثل فاروقيين: أحدهما في الحقائق وهو مولانا الشيخ أحمد السرهندي ـ يعني الإمام المجدد للألف الثاني ـ والثاني في العلوم الحكمية والأدبية وهو الملا محمود الجونفوري.

أقول: وثالثهم الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهولي فإنه كان عديم النظير في الفلسفة الإلهية». نقلاً من كتاب نزهة الخواطر (٥/ ٤٢٩ ـ ٤٣١، طيب أكادمي، ملتان)

[المعتبر في الكلي هو الاشتراك على وجه الاجتماع]

إذا عرفت هذا فنقول: المعتبَر في الكليِّ هو الاشتراك بين كثيرين على وجه الاجتماع دون البدليَّة. والصورةُ الخياليةُ من البيضة المعيَّنة، وكذا الشَّبَحُ المرئيُّ من بعيدٍ لا يصلح للاشتراك في نفسه، لا على وجه الاجتماع، ولا على وجه البدليَّة، بل إنَّما يصلح للاشتراك عند الذِّهن صلوحاً ناشياً عن الشَّكِّ والتجويزِ الذهنيِّ. وأمَّا محسوسُ الطِّفل في مبدء الولادة، فهو وإن كان صالحاً للاشتراك في نفسِه، لكنه لايصلح للاشتراك على سبيل الاجتماع، بل على سبيل البدليَّة، لأنَّ الوحدة معتبرةٌ فيه.

قال بعض المدقِّقين: «هوية الجزئيَّات المرتسمة في القُوى يمتنع فيها فرضُ الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية، ألا ترى أن البيضة الحاصلة في الخيال ينطق على كل من البيضات العينية على سبيل البدل، بحيث يجوِّز العقلُ أن يكون هي هي، وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الأفراد العينية والفرضية.

وتفصيلُه أنَّ مُدرَكات الحسِّ الظَّاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادَّة ولواحقِها تلحقها هويَّةٌ يمتنع بها فرضُ الاشتراك على وجه الاجتماع والبدليةِ. والصُّورة الحاصلة في الحسِّ الباطنِ بحصولها فيه وكونِها مجرَّدة عن المادَّة وعوارضِها تجريداً ناقصاً يلحقها هويَّةٌ يمتنع بها فرضُ الاشتراك على وجه الاجتماعِ دونَ البدليَّة. والصُّورةُ الحاصلةُ في العقل بحصولها فيه يلحقها هويةٌ يمتنع بها فرضُ صدقها على غيرها، ولكونِها مجرَّدةً عن المادَّة ولواحقِها تجريداً تامّاً يمكن فرضُ اشتراكِها على وجه الاجتماع والبدليةِ». هذا كلامه.

ولا يخفى أنَّه صريحٌ في أنَّ الصورة الخياليَّة والوهميَّة لتجرُّدها عن المادَّة ولواحقِها تجريداً ناقصاً تصلح للاشتراك البدليِّ دون الاجتماعيِّ. وهذا مخالفٌ لما صرَّح الشيخُ في كتبه، فإنَّه قد صرَّح في «الشِّفاء»[1] و«النَّجاة»[2] بأنَّ الصُّورة الخيالية وإن كانت منزوعةً عن المادَّة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود المادَّة، لأنَّ المادة وإن غابت أو بطلت فإنَّ الصورة تكون ثابتةَ الوجود في الخيال، إلا أنَّها لا تكون مجرَّدةً عن اللَّواحق المادِّية. فالحسُّ لم يجرِّدها عن المادَّة تجريداً تامّاً، ولا جرَّدها عن لواحق المادَّة. وأمّا الخيال فقد جرَّدها عن المادَّة تجريداً تامّاً، لكن لم يجرِّدها البتَّةَ عن لواحق المادَّة، لأنَّ الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة على تقديرٍ مَّا وتكيُّفٍ مَّا، ووضعٍ مَّا. وليس في الخيال البتَّةَ صورةٌ هي بحالٍ يمكن أن يشترك فيها جميعُ أشخاص ذلك النوع، فإنَّ الإنسان المخيَّل يكون كواحدٍ من الناس.

وهذا نصٌّ على أنَّ الصورةَ الخياليَّةَ كالصُّورة الحسيَّة في عدم قبول الاشتراك. فحالُها كحال الشَّبَح المرئيِّ من بعيد، في أنَّه في نفسه لا يقبل الاشتراكَ أصلاً اجتماعاً ولا بَدَلاً. فلا يصلح للاشتراك إلا صلوحاً ناشياً عن التَّجويز الذهنيِّ كالشَّبَح المرئيِّ من بعيدٍ، فافهم.

* * *

قوله: «ضرورةَ أنَّها مأخوذةٌ من مادَّةٍ معيَّنةٍ جزئيَّة ومجرَّدةٍ» عن المادَّة وعوارضِها تجريداً ناقصاً، فلا تصلح للاشتراك على وجه الاجتماع أصلاً.

---

(١) انظر: طبيعيات الشفاء (٦/ ١٦٧)

(٢) انظر: النجاة (ص: ٣٥٠)

نعم قد تصلح للاشتراك بدلاً، وقد لا تصلح للاشتراك في نفسه أصلاً، لكنَّه تصلح صلوحاً ناشياً عن التجويز الذهنيِّ، على وجه البدل لا على وجه الاجتماع.

فإن قلتَ: ما يصلح للاشتراك على سبيل البدلية، لا ريبَ أنَّه كليٌّ مقيَّدٌ بقيدٍ. فهذا القيد إمَّا كليٌّ، فبانضمام الكليِّ إلى الكليِّ لا يحصل إلا الكليُّ؛ كيف لا، وقد اشتهر أنَّه لا يفيد الجزئيَّةَ، أوجزئيٌّ لا يمكن مطابقتُه لكثيرين أصلاً. فالمجموع أيضاً كذلك. أو يمكن مطابقته على وجه البدلية، لا على وجه الاجتماع. فالقيد فردٌ منتشرٌ. فيعود الكلام فيه، فإمَّا أن يذهب سلسلةُ القيود لا إلى نهاية، أو ينتهي إلى خصوصِ قيدٍ بحيث لا يمكن مطابقتُه لكثيرين لا على وجه البدلية ولا على وجه الاجتماع. فالمجموع كذلك أيضاً.

قلت: هذا منقوضٌ بالشَّخص، فإنَّه عبارةٌ عن الكليِّ المقيَّدِ بالتشخُّص. فيجري الكلامُ في هذا القيد، فإن كان كليّاً فلا يفيد الشخصيَّةَ. وإن كان فرداً منتشراً فلا يفيد انضمامُه إلا الانتشار. وإمَّا شخصٌ فالكلام فيه الكلام.

و**التحقيق** أنَّ الجزئيَّ ليس عبارةً عن الكليِّ المقيَّد بالتشخُّص، بل الشخصُ عبارةٌ عن الكليِّ المنحاز بنفس ذاتِه بلا عروضِ عارضٍ. والفرد المنتشِرُ عبارةٌ عن الكليِّ المقيَّد بقيدٍ صالحٍ للاشتراك البدليِّ. ولا يجري الكلامُ في انتشاره، إذ انتشاره بنفسه، كما أنَّ التشخص على تقدير كونه عارضاً للماهيَّة، مشخَّصٌ بنفسه.

فإن قلتَ: وجود الفرد المنتشِر في ضمن كلِّ واحدٍ من الأفراد يستلزم صدقَه على الكلِّ اجتماعاً، ووجودُه في البعض ترجيحٌ بلا مرجِّحٍ.

قلـتُ: وجـودُه في ضمـن كلِّ فـردٍ عـلى سـبيل البدليـة لا يسـتلزم صدقَـه عـلى الـكلِّ إلا بـدلاً لا اجتماعـاً.

[إشكال في صدق مفهوم الكلي على صورة جزئيٍّ حصلت في أذهان طائفة]

واعلـم أنَّ ههنـا إشـكالاً آخَـر، تقريـره: أنَّ الصُّـورة الخارجيَّـة لزيـدٍ مطابِقـةٌ للصُّـورة الحاصلـة منـه في أذهـان طائفـةٍ تصوَّروهـا. ويصـدُق عـلى كلِّ صـورةٍ مـن الصُّـوَر التـي في أذهـان طائفـةٍ أنَّهـا صـورةُ زيـدٍ. فيلـزم كونُهـا كليَّـةً.

وأجيب عنه بوجوهٍ:

[جواب ملا صدرا]

منهـا: مـا قـال الصـدرُ الشِّـيرازيُّ في «حـواشي شرح حكمـة الإشراق»: «إنَّ الشَّـخصَ الذهنـيَّ غـيرُ الشَّـخص الخارجـيِّ بالهويَّـةِ والعـددِ، إلا أنَّ الصُّـوَر الذهنيَّـة هـي مـرآة لملاحظـة الهويَّـة الخارجيَّـة. فالحـاضرة بالـذات مـن زيـدٍ مثـلاً عنـد النفـس وإن كانـت الصُّـورة الذهنيَّـة إلا أنَّ الالتفـات والتوجُّـه مـن النَّفـس عنـد حكمهـا عليـه بمحمـولٍ خارجـيٍّ إلى العـين الخارجـيِّ. وبرهـان الوجـود الذهنـيِّ لا يسـتدعي إلا أن يكـون للمحكـوم عليـه صـورةٌ في الذِّهـن مطابِقـةٌ لـه في المفهـوم والمعنـى. ولا يسـتدعي الاتِّحـاد بـين الصـورة والعـين في الهويَّـة والعددِ، بـل في الماهيـة والمعنـى.

فالمعلـوم إن كان أمـراً كليّـاً حصلـت ماهيتُـه ونفسُـه في الذهـن في ضمـن صـورةٍ ذهنيـةٍ. وإن كان أمراً شـخصياً حصلـت منـه صـورةٌ مماثِلـةٌ في النـوعِ،

مشابِهةٌ له في الصفاتِ الشَّخصيةِ، بحيث تكون مرآةً لملاحظة ذلك الشخصِ.

فالمرآة والمرئيُّ في الكليَّات متَّحدان بالذَّات، مختلفان بالاعتبار، وفي الشخصيَّات مختلفان بالذَّاتِ، متَّحدان بالاعتبار.

فلا يلزم أن يكون زيدٌ أشخاصاً متعددةً، بل أن يكون له أمثالٌ متعدِّدةٌ»[1].

ومحصَّلُه إنكارُ حصولِ الجزئيِّ بهويَّته وشخصيَّته في الذِّهن. وهو خلاف مذهب الفلاسفة، لأنَّ الشيخ قد صرَّح في كتبه بحصول الجزئيَّات بهويَّاتها وعوارضها في القُوى الدرَّاكة كما يظهر بالمراجعة إلى كلامه.

مع أنَّ القول بأنَّ الحاصل من الكليات ماهيَّاتُها، ومن الجزئيات أمثالُها ممَّا يؤدِّي إلى التحكُّم.

فيكون الحاصلُ في الذِّهن زيداً مثلاً بخواصِّه الشخصية، وعوارضِه العينيَّة، فيلزم الإشكال.

[جواب السيد المحقق]

ومنها: ما قال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع»: «إنَّ الكليَّة هي مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظلٌّ لها، فإنَّ الصُّوَر الإدراكية تكون أظلالاً إمَّا للأمور الخارجيَّة أو لصُوَرٍ أخرى ذهنيةٍ. ومن البيِّن أنَّ الصور الأصليَّة في أذهان طائفةٍ كلُّها أظلالٌ لأمرٍ واحدٍ خارجيٍّ،

(١) شرح حكمة الإشراق، مع تعليقات ملا صدرا (٢/ ٢٦، طبعة بنياد حكمت صدرا)

وهـو زيـد مثـلاً»[1].

وأُورِدَ عليـه بـأنَّ الصُّـوَر الخارجيـة والذهنيـة متصادقـةٌ. وهـو يصحِّـح انتـزاعَ كلِّ واحـدٍ منهـما عـن الأخـرى.

وأُجيـبَ عنـه بـأنَّ التَّصـادُق لا يُوجِـب انتـزاعَ كلِّ واحـدٍ منهـما عـن الأخـرى. وليـس مـدارُه عـلى الاتِّحـاد مطلقـاً. بـل الـذي هـو متأصِّـلُ الوجـود يكـون منتزَعـاً عنـه، وغـيرُ المتأصِّـل منتزعـاً. والوجـودُ أصالـةً إنَّـما هـو للصُّـورة الخارجيَّـة.

فـإن قلـتَ: نسبةُ الصُّـورة الخارجيَّـة إلى الصُّـوَر الذهنيَّـة نسبةُ الإنسـان إلى أفـراده، فـإنَّ الإنسـان كـما يُنتـزَع عـن الأفـراد بحـذف المشـخِّصات، كذلـك الهويَّة العينيَّـة قـد تُؤخَـذ مـن كلِّ واحـدٍ مـن الصُّـور الذهنيَّـة بحـذف الخصوصيَّـات اللَّاحقـة لهـا، باعتبـار خصوصيَّـة الأذهـان، سـواءٌ كان التَّصـادقُ مصحِّـحَ الانتـزاعِ والظليَّـةِ، أو لم يكـن.

قلـتُ: لا يمكـن تكثُّـرُ تعيُّنـات الشـخص الخارجـيِّ أصـلاً، حتـى يكـون نسـبتُه إلى الصُّـوَر الذهنيَّـة نسـبةَ الإنسـان إلى أشـخاصه. فتأمَّـل.

ومنهـا: أنَّ المـراد بتكثُّـر المفهـوم في تعريـف الـكليِّ تكثُّـرُه بحسَـب الخـارج. والصُّـورة الحاصلـةُ مـن زيـدٍ في أذهـان طائفـةٍ يسـتحيل أن تتكثَّـر في الخـارج، بـل كلُّهـا هويَّـةُ زيـدٍ.

وفيـه أنَّ التكثُّـر بحسَـب الخـارج غـيرُ معتـبَرٍ في مفهـوم الـكليِّ، وإلا لم تكـن

---

(١) حاشية السيد على شرح المطالع (ص: ٨٧، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧ هـ)

الكليّات الفرضيّةُ كليّاتٍ، بل المعتبَر فيه هو التكثُّر بحسَب نفس الأمر، مع قطع النَّظر عما يدلُّ على امتناع وجوده.

والحقُّ إنَّ حصول الهويَّة الخارجيَّة في الذِّهن لا يمكن على تقدير عينيَّة الوجود للماهيات كما هو التحقيقُ، وإلا يلزم كونُ الشَّخص الخارجيِّ من الجواهر حينَ هو حالٌّ في الذِّهن قائمٌ به، قائماً بنفسه غيرَ حالٍّ فيه.

وأمَّا على تقدير كون الوجود زائداً فيمكن أن يُقال: حقيقة الهويَّة الخارجيَّة تحصل في الذِّهن مع تشخُّصٍ مماثِلٍ للتَّشخُّص الخارجيِّ. فهي حاصلةٌ في الذهن مع التَّعرِّي عن الوجود الخارجيِّ.

والحقُّ أنَّ التَّعرِّي عن الوجود الخارجيِّ يستلزم التَّعرِّي عن التشخُّص الذي هو مساوِقٌ له. فيستحيل بقاؤُها على هذا التقدير، كما لا يخفى على المتأمِّل.

فصلٌ في النِّسبةِ بين الكلِّيَّين

اعلم أنَّ النسبةَ بين الكليّين تُتَصوَّرُ على أنحاءٍ أربعةٍ، لأنَّك إذا أخذتَ كليَّين :

١. فإمَّا أن يصدُق كلٌّ منهما على ما يصدق عليه الآخَرُ، فهما «متساويان» كالإنسان والنَّاطق، لأنَّ كلَّ انسانٍ ناطقٌ، وكلَّ ناطقٍ إنسانٌ.

٢. أو يصدُقَ أحدُهما على كلِّ ما يصدُقُ عليه الآخَرُ، ولا يصدُقُ الآخَرُ على جميع أفرادِ أحدِهما، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، كالحيوان والإنسان، فيصدقُ الحيوانُ على كلِّ ما يصدقُ عليه الإنسانُ، ولا يصدُقُ الإنسانُ على كلِّ ما يصدقُ عليه الحيوانُ، بل على بعضِه.

٣. أو لا يصدُقَ شيءٌ منهما على شيءٍ ممَّا يصدقُ عليه الآخَرُ، فهما «متباينان»، كالإنسان والفرس.

٤. أو يصدُقَ بعضُ كلِّ واحدٍ منهما على بعضِ ما يصدُقُ عليه الآخَرُ، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، كالأبيض والحيوان، ففي البَطِّ يصدُقُ كلٌّ منهما، وفي الفيل يصدُق الحيوانُ فقط، وفي الثَّلجِ والعاجِ يصدُقُ الأبيضُ فقط.

فهذه أربعُ نِسَبٍ: التَّساوي، والتَّباين، والعموم والخصوص مطلقاً، والعموم والخصوص من وجهٍ، فاحفظ ذلك.

قوله: «فصلٌ في النسبة بين الكلِّين»

إنَّـما اعتُـبِر النِّسـبةُ بـين الكليِّـين إذ لا بحـثَ في هــذا الفــنِّ عــن الجزئــيِّ إلا بالتبعيَّــة، لأنَّــه لا يكــون كاســباً ولا مكتسَــباً.

قــال الشــيخ: «إنَّــا لا نشــتغل بالنظـر في الجزئيَّــات لكونهــا لا تتناهــى، وأحوالهـا لا تثبـت. وليس علمُنا بها مـن حيـث هـي جزئيَّـةٌ يُفيدنـا كمالاً حِكْميّاً، أو يُبلِّغنـا إلى غايـةٍ حِكْميَّـةٍ. بـل الـذي يهمُّنـا النظـرُ في الكليَّـات»[1].

ولأنَّ جميـع النِّسَـب لا تتأتَّـى في الجزئيَّـين، ولا في الجزئـيِّ والـكليِّ، إذ لا يتحقَّـق في الأوَّل إلا التبايـنُ أو التسـاوي أيضـاً، وأمَّـا في الثـاني فـلا يتحقَّـق إلا التبايـنُ أو العمـومُ المطلـقُ.

* * *

قولـه: «فإمَّـا أن يصـدُقَ كلٌّ منهـما إلـخ» بـأن ينعقـد منهـما مُوجِبتـان كليَّتـان مُطلَقتـان عامَّتـان، لأنَّ الـكلام في الكليَّـات التـي تصـدُق في نفـس الأمـر عـلى

(١) انظـر: منطـق الشـفاء (ص: ٢٧ ـ ٢٨) ونصـه: «واعلـم أيضـاً أنَّـا لا نشـتغل بالنظـر في الألفـاظ الجزئيـة ومعانيهـا، فإنَّهـا غـير متناهيـة فتحـصر، ولا ـ لـو كانـت متناهيـة ـ كان علمنـا بهـا ـ مـن حيـث هـي جزئيـة ـ يفيدنـا كـمالاً حِكْميّـاً أو يُبلِّغنـا غايـةً حِكْميَّـة، كـما تعلـم هـذا في موضـع العلـم بـه، بـل الـذي يهمُّنـا النظـرُ في مثلـه، هـو معرفـة اللَّفـظ الـكليِّ».

شيءٍ، أو المراد الصدق الغير البتّي[1]، فلا يردُ النائمُ والمستيقظ[2].

واعلم أنّهم قالوا: إنَّ نقيضَي المتساويَين متساويان، فكلُّ ما يصدق عليه نقيضُ أحدِهما يصدق عليه النقيض الآخَرُ، كاللاإنسان واللاناطق، وإلا لزم صدقُ أحدِ المتساويين بدون الآخَر، مثلاً يصدق كلُّ لاإنسان لاناطق، وبالعكس. وإلا فبعض اللاإنسان ليس بلاناطقٍ، فبعض اللاإنسان ناطق، فبعض اللاناطق إنسان.

وأُوردَ عليه بأنّه قد تقرَّر عندهم أنَّ نقيض كلِّ شيءٍ رفعُه، فنقيضُ التصادُق رفعُه، لا صدقُ التفارق، فإنَّ الأوَّل لا يستدعي وجودَ الموضوع لكونه في قوة السَّالبة البسيطة، بخلاف الثاني. و«بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق» لا يستلزم «بعض اللاإنسان ناطق»، لأنَّ السالبة المعدولة المحمول أعمُّ من الموجبة المحصَّلة، لصدق الأوَّل بانتفاء الموضوع بخلاف الثَّاني. وربَّما يكون نقيضُ المتساويين ممَّا لا فردَ له بحسَب نفس الأمر، كنقائض الأمور العامَّة الشاملة، فيصدق الأوَّل دون الثاني.

---

(١) القضية البتية هي التي اعتبر فيها صدق وصف الموضوع على الأفراد النفس الأمرية، والغير البتّية هي التي يكون صدق وصف الموضوع فيها على أفرادها بحسب الفرض والتقدير.

والغرض من هذا الكلام الاحتراز عن الإيراد بنقائض المفهومات الشاملة، إذ على تقدير شمول القاعدة لها لا تستقيم.

(٢) هذا ناظر إلى أن الموجبتين مطلقتان عامتان. والمراد واضح.

والجـواب بـأنَّ الموجبـةَ السَّـالبةَ المحمـولِ، وكـذا الموجبـةَ السَّـالبةَ الطَّرَفـين لا يسـتدعي وجـودَ الموضـوعِ، غـيرُ تـامٍّ، لأنَّ الرابـط الإيجـابيَّ مطلقـاً يقتـضي وجـودَ الموضـوعِ كـما سـيجيءُ إن شـاء الله[1].

ومـع قطـع النظر عـن هـذا لا يتـمُّ هـذا الجـواب، إلا إذا كانـت المفهومـات المتسـاوية وجوديَّـةً، حتـى يكـون نقائضُهاسـلبيَّةً، وينعقـد القضيَّـةُ السَّـالبةُ المحمـولِ أو السَّـالبةُ الطرفـين. وأمَّـا إذا كانـت سـلبيَّةً فنقائضُهـا وجوديَّـةٌ لا محالـةَ، فـلا يتمشَّـى الجـوابُ المذكـورُ أصـلاً.

فإن قلتَ: نقيضُ كلِّ شيءٍ رفعُه.

قلـت: الصَّحيـحُ أنَّ رفـعَ كلِّ شيءٍ نقيضُـه كـما صرَّح بـه السـيِّد المحقِّـق قُـدِّس سرُّه[2]، فنقيـضُ الرفـع المرفـوع[3].

والحـقُّ أنَّ الدعـوى مخصـوصٌ بغـير نقائـض المفهومـات الشَّـاملة، إذ نقائـضُ غيرِهـا تصـدق لا محالـةَ عـلى شيءٍ، فيتـلازم السـالبةُ المعدولـةُ المحمـولِ والموجبـةُ المحصَّلـةُ. وتعميـمُ القواعـد إنَّـما هـو بحسَـب الطاقـة. ولا طاقـةَ بإدخالهـا في القواعـد، لاختـلاف أحكامِهـا مـع أحـكام غيرِهـا. ولا غـرضَ يُعتـدُّ بـه في البحـث عـن تلـك النقائـض، حتـى يُبحَـث عنهـا، فـلا بـأسَ بإهمالهـا.

* * *

---

(١) سيأتي في فصل في المحصلة والمعدولة.

(٢) انظر: حاشية السيد المحقق على شرح الشمسية (٢/ ١٢٦)

(٣) كذا في كلتا الطبعتين. ولم يتبينَّ لي وجهه حتى الآن، والله تعالى أعلم.

قوله: «فبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً»

اعلم أنَّ نقيض الأعمِّ مطلقاً أخصُّ من نقيض الأخصِّ مطلقاً، إذ كلُّ ما صدق عليه نقيضُ الأعمِّ صدق عليه نقيضُ الأخصِّ، وليس كلُّ ما صدق عليه نقيضُ الأخصِّ صدق عليه نقيضُ الأعمِّ.

أمَّا الأوَّل فلأنَّه لو لم يصدُق نقيض الأخصِّ على كلِّ ما يصدُق عليه نقيضُ الأعمِّ يلزم صدقُ الأخصِّ مطلقاً بدون الأعمِّ.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّه لو صدق نقيضُ الأعمِّ على كلِّ ما يصدُق عليه نقيضُ الأخصِّ يلزَم اجتماعُ النَّقيضين، لأنَّ نقيضَ الخاصِّ يصدُق على بعض أفراد العامِّ، فيلزَم صدقُ العامِّ ونقيضُه عليه.

وأيضاً لو كان كلُّ نقيضِ الأخصِّ نقيضَ الأعمِّ، وقد ثبت أنَّ كلَّ نقيضِ الأعمِّ نقيضُ الأخصِّ، فيكون بين نقيضَي الأعمِّ والأخصِّ مساواةٌ، فيلزم كون العينين متساويَين. هذا خلفٌ.

أو يُقال: بعضُ نقيضِ الأخصِّ عينُ الأعمِّ، ولا شيءَ من نقيض الأعمِّ عين الأعمِّ، فبعض نقيض الأخصِّ ليس نقيضَ الأعمِّ.

[إشكال مشهور]

واعلم أنَّ ههنا إشكالاً مشهوراً، قد تحيَّرت الأفهامُ في دفعه.

تقريرُه: أنَّه لو كان نقيضُ الأعمِّ أخصَّ من نقيض الأخصِّ، يلزَمُ اجتماع النقيضَين، لأنَّ الممكن الخاصَّ أخصُّ من الممكن العامِّ، فلو كان نقيضُ الأعمِّ أخصَّ صدق قولُنا: «كلُّ ما ليس بممكنٍ بالإمكان العامِّ

فهـو ليـس بممكـنٍ بالإمـكان الخـاصّ». وههنـا مقدِّمـةٌ صادقـةٌ، وهـي أنَّ مـا ليـس بممكـنٍ بالإمـكان الخـاصِّ فهـو ممكـنٌ بالإمـكان العـامِّ، لأنَّ كلَّ مـا ليـس بممكـنٍ بالإمـكان الخـاصِّ إمَّـا واجـبٌ أو ممتنـعٌ، وكلاهمـا ممكـنٌ عـامٌّ. فـكلُّ مـا ليـس بممكـنٍ بالإمـكان العـامِّ فهـو ليـس بممكـنٍ بالإمـكان الخـاصِّ. وكلُّ مـا ليـس بممكـنٍ بالإمـكان الخـاصِّ فهـو ممكـنٌ بالإمـكان العـامِّ. يُنتِـج كلُّ مـا ليـس بممكـنٍ بالإمـكان العـامِّ فهـو ممكـن بالإمـكان العـامِّ.

وأجيبَ عنه بوجوه:

منهـا: أنَّ الممكـن العـامَّ شـاملٌ للنقيضَـين معـاً. فـما ليـس بممكـنٍ عـامٍّ، يكـون خارجـاً عـن النقيضـين. فـإذا حُمِـل عليـه سـلبُ الممكـن الخـاصِّ كان محمـولاً عـلى مـا هـو خـارجٌ عـن النقيضَـين معـاً. والموضـوع في الكُـبرى مـن حيـث إنَّـه داخـلٌ في أحدهمـا، فلـم يتكَّـرر الأوسـطُ[1].

وفيـه أنَّـه لا يلـزم مـن كون الممكـن العـامِّ شـاملاً للنقيضـين إلا أن لا يصدق نقيضُـه عـلى شيءٍ أصـلاً، إذ لا خـارجَ مـن النقيضـين، حتـى يصـدق عليـه نقيضُـه فتكـون الصُّغـرى كاذبـةً، فيتـمُّ الإشـكالُ كـما لا يخفـى[2].

---

(١) حاصـل الإشـكال قيـاس مـن الشـكل الأول خلاصتـه هكـذا: «كل لا ممكـن عـام لا ممكـن خـاص. وكل لا ممكـن خـاص ممكـن عـامٌّ» ينتـج: «كل لا ممكـن عـام لا ممكـن عـام».
وحاصـل هـذا الجـواب أن المحمـول ـ وهـو اللاممكـن بالإمـكان الخـاص ـ في الصغـرى يصـدق عـلى مـا هـو خـارج عـن النقيضـين. والموضـوع في الكـبرى ـ وهـو المحمـول في الصغـرى ـ لا ممكـن خـاص باعتبـار دخولـه في أحـد النقيضـين. فالحـد الأوسـط غـير متكـرر.

(٢) لأنهَّا هي مدَّعى القوم، أي أنَّ كل نقيض الأعم نقيض الأخص.

ومنها: أنَّ ما ليس بممكنٍ خاصٍّ شاملٌ لضروريِّ الطَّرَفين. وهو ليس مندرجاً في الواجب والممتنع، ولا في الممكن العامِّ لعدم تحقُّقه بدون سلب الضَّرورة.

فإن قيل: ما طرفاه ضروريَّان يكون ممتنعاً. وكلُّ ممتنعٍ ممكنٌ بالإمكان العامِّ.

يقال: كون كلِّ ممتنعٍ ممكناً بالإمكان العامِّ غيرُ مسلَّم، بل الممتنع الذي يكون ضروريَّ العدم فقط.

وزيَّفه السيِّد المحقِّق قدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع» بأنَّ هذا القسم ـ أعني ضروريَّ الطَّرَفين ـ وإن كان محتمِلاً في بادئ الرأي، لكنَّه في التَّحقيق ليس قسماً رابعاً، لأنَّ ما يقتضي رفعَ الوجود بذاته لا يقتضي الوجودَ بذاته، لأنَّ اقتضاء أحدهما يتضمَّن المنعَ عن الآخَر. والمنع عن الآخَر يستلزم عدمَ اقتضائه. فلو كان مقتضياً لهما لم يكن مقتضياً لهما.

وبالجملة فتخييل القسم الرَّابع مضمحلٌّ بأدنى التفاتٍ. ولا يُخرجه ذلك عن كونه حصراً عقلياً يجزم فيه بالانحصار نظراً إلى مجرَّد مفهومه، وإن فُرِض أنَّه محتاج إلى أمرٍ خارجٍ كان مع ذلك حصراً عقليّاً، ولا يتوقف على كونه بديهياً صرفاً. فالممكن العامُّ شاملٌ للمفهومات كلِّها[1].

ومنها: أنَّا لا نسلِّم بطلان النتيجة، بناءً على تجويز صدق أحد النقيضين على الآخر كاللامفهوم والمفهوم، فإنَّ الثَّاني محمولٌ على الأوَّل، ولا

---

(١) انظر: حاشية السيد المحقق على شرح المطالع (ص: ٩٦)

تناقض، فإنَّ هذا الحمل عرَضيٌّ، وحمل اللامفهوم على نفسه أوّليٌّ. ويُشترط في التناقض صدقُها على شيءٍ ثالثٍ بنحوٍ واحدٍ من الحمل.

وفيه أنّه مبنيٌّ على عدم الفرق بين المفهوم والأفراد، فالمفهوم إنّما يصدق على مفهوم اللامفهوم، لا على أفراده، وكذلك الممكن يصدق على مفهوم اللا ممكن لا على أفراده الفرضية، فإنَّ صدق العنوان على الأفراد ضروريٌّ، ومن أفراد اللاممكن العامّ ما يصدق عليه مفهومُه بالحمل العَرَضيِّ، فكيف يصحُّ صدقُ نقيضِه عليه بهذا الحمل.

فالصَّواب أن يُخصَّص القاعدة بغير نقائض المفهومات الشاملة كما مرَّ[1].

* * *

قوله: «فبينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه»

اعلم أنَّ بين نقيضَي الأعمِّ والأخصِّ تباينٌ جزئيٌّ، كما أنَّ بين نقيضَي المتباينَين تباينٌ جزئيٌّ. وهو تفارقُ كلٍّ واحدٍ عن الآخَر في الجملة، سواءٌ كان كُلياً أو جزئياً.

فقد يتحقَّق في ضمن التباين الكليِّ كاللاحجر واللاحيوان، إذ بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، وبين نقيضَيهما تباينٌ كليٌّ، والإنسان واللاناطق بينهما تباينٌ كليٌّ، وكذا بين نقيضيهما، وهما اللاإنسان والناطق.

---

(١) في آخر شرح قوله: «فإمّا أن يصدق كلٌّ منهما إلخ»، وهو قوله: «والحقُّ أن الدعوى مخصوص بغير نقائض المفهومات الشاملة ...»

وقد يتحقّق في ضمن العموم من وجهٍ كالأبيض والحيوان، بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، وكذا بين نقيضيهما، والحجر والحيوان تبائن كليٌّ وبين نقيضيهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ.

* * *

قوله: «فهذه أربعُ نسبٍ»

المراد حصرُ الكليّين في النِّسب الأربعِ، لا حصرُ النِّسَب في الأربع، حتى يكون كون التباين الجزئيِّ نسبةً أخرى قادحاً في الحصر.

والحقُّ أنَّ المقصودَ حصرُ النِّسَب الممتنعةِ الاجتماع في الأربع، لا حصر النِّسَب مطلقاً. ولا شكَّ أنَّ التباين الجزئيَّ يجتمع مع التباين الكليِّ أو العمومِ من وجه، بل لا يمكن بدون أحدهما.

* * *

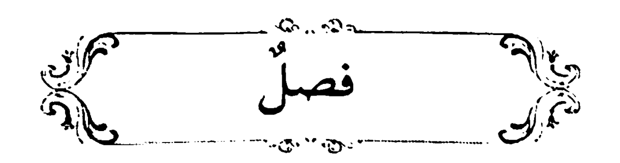
قوله: «التساوي»

اعلم أنَّ مرجع التساوي إلى موجبتَين كليَّتَين مطلقتَين عامَّتَين. ومرجع التَّباين إلى سالبتَين كليّتَين دائمتَين. ومرجع العُموم والخصوصِ مطلقاً إلى موجبةٍ كليَّةٍ مطلقةٍ عامَّةٍ وسالبةٍ جزئيَّةٍ دائمةٍ. ومرجع العمومِ والخصوصِ من وجهٍ إلى موجبةٍ جزئيَّةٍ مطلقةٍ عامَّةٍ وسالبتَين جزئيَّتَين دائمتين.

[النسب الأربع في المفردات وفي القضايا]

ثمَّ هذه النِّسَب كما تُعتبَر بحسَب الصِّدق، وهو ما بين المفردات، ومعناها الحملُ، ويُستعمَل بـ«على»، فيُقال: «صدق الحيوان على الإنسان»،

كذلك تُعتبَر بحسَب الوجود والتحقُّق. والنِّسَب المعتبرةُ بين القضايا من هذا القبيلِ، إذ لا يُتصوَّر حملُ القضايا على شيءٍ، وإذا استُعمِل فيها الصِّدقُ يُراد به التحقُّق، ويكون مستعملاً بكلمة «في»، فيُقال: «هذه القضية صادقةٌ في نفس الأمر» أي متحقِّقة فيها، حتى إذا قلنا: «كلَّما صدق كلُّ جَ بَ بالضَّرورة، صدق كلُّ جَ بَ دائماً» كان معناه: كلَّما تحقَّق في نفس الأمر مضمونُ القضيَّة الأُولى تحقَّق فيها مضمونُ القضيَّة الثانية.



فصلٌ

[في الجزئي الإضافيِّ]

وقد يُقال للجزئيِّ معنىً آخَرُ، وهو ما كان أخصَّ تحتَ الأعمِّ، فالإنسان على هذا التعريفِ جزئيٌّ لدخوله تحتَ الحيوان، وكذا الحيوانُ لدخوله تحت الجسم النَّامي، وكذا الجسمُ النَّامي لدخوله تحت الجسم المطلق، وكذا الجسم المطلق لدخوله تحت الجوهر.

والنِّسبةُ بين الجزئيِّ الحقيقيِّ وبينَ هذا الجزئيِّ المسمَّى بـ«الجزئيِّ الإضافيِّ» عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، لاجتماعهما في زيد مثلاً، وصدقِ الإضافيِّ بدون الحقيقيِّ في الإنسان، فإنَّه جزئيٌّ إضافيٌّ، وليس بجزئيٍّ حقيقيٍّ، لأنَّ صدقَه على كثيرين غيرُ ممتنعٍ.

قوله: «وهو ما كان أخصَّ تحت أعمَّ»

هذا تعريفٌ لفظيٌّ للجزئيِّ الإضافيِّ، فلا يُتوهَّم ما يُتوهَّم.

وأُورِدَ عليه بأنَّه يخرج عنه المساوي كالإنسان والنَّاطق مثلاً، مع أنَّهم عدُّواْ المساويَ جزئيّاً إضافيّاً بالقياس إلى المساوي الآخَر. والأَولى أن يُفسَّر بـ«المندرِجِ تحت الكليِّ» أي الموضوع الكليِّ.

قال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه في «حواشي شرح المطالع»: «المتبادر من كون الشيء مندرجاً تحت آخَرَ أن يكون أخصَّ منه، ولذلك قيل: الكلي والجزئي الإضافي يرادفان العامَّ والخاصَّ، إلا أنَّه اشتهر في موضوعات

القضايا عدُّ أحد المتساويين جزئياً إضافياً للآخر، ومن ثَمَّ ترى بعضُهم يفسِّر المندرج تحت كليٍّ بالموضوع الكليِّ، ويريد به أنَّه يقع موضوعاً في قضيةٍ موجبةٍ كليةٍ، لا في قضية مطلقاً، وإلا لكان الأعمُّ من شيءٍ جزئيّاً له، ولا قائل به»(1).

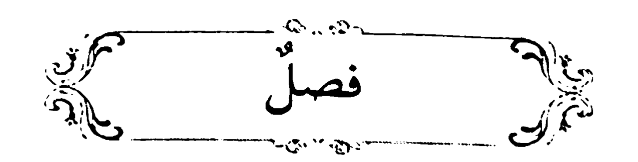
وأجيبَ بأنَّ الشيخ قد صرَّح في «الشِّفاء» بأنَّ الحكم في الموجبة الكليَّة على الأفراد الشخصيَّة إن كان الموضوعُ نوعاً، أو عليها وعلى الأفراد النوعيَّة إن كان جنساً. فالمساوي ليس بداخلٍ تحتَه. فتأمَّل.

* * *

قوله: «وبين الجزئيِّ الحقيقيِّ وهذا الجزئيِّ إلخ» هذا إذا لم يُرَد بـ«دخوله تحت أعمَّ» دخولُه تحت ذاتيٍّ. ولو أُريدَ دخولُه تحت ذاتيٍّ فبينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، كما لا يخفى على المتأمِّل.

---

(1) انظر: حاشية السيد المحقق على شرح المطالع (ص: ٩٠)



فصلٌ

[في الكليات الخمس]

[في الجنس]

الكليَّات خمسٌ:

الأوَّلُ: الجنس: وهو كليٌّ مقولٌ على كثيرين مختلِفين بالحقائق في جواب «ما هو؟» كالحيوان فإنَّه مَقولٌ على الإنسان والفرس والغنمِ إذا سُئِل عنها بما هي؟، ويُقال: الإنسان والفرسُ ما هما؟ فالجواب: حيوان.

قوله: «فصل، الكليَّاتُ خمسٌ» أي خمسةُ أنواعٍ.

[الفرق بين كلية الجنس وجنسية الكلي]

فإن قلتَ: كون الجنس نوعاً من الكليِّ تقتضي أن يكون أخصَّ منه مطلقاً. وكونُ الكليِّ جنساً له جنساً خاصّاً يقتضي أن يكون أعمَّ منه مطلقاً.

قلتُ: كليَّةُ الجنس باعتبار الذَّات، وجنسيَّةُ الكليِّ باعتبار العَرْض.

وتفصيله: أنَّ مصداق الكليِّ نفسُ ذاتِ الجنس، لكونه ذاتيّاً له. ومفهوم الجنس غيرُ داخلٍ في مفهوم الكليِّ. فحملُ الجنس عليه باعتبار عُرُوض حصَّة الجنس له. فمصداقه أمرٌ زائدٌ على ذاتِه. فالكليُّ عامٌّ باعتبار الذَّات، وخاصٌّ باعتبار العَارض. فالأعميَّة والأخصيَّة باعتبارين. وبتفاوت الاعتبارات تتفاوت الأحكام.

وبهذا ظهر جوابُ ما قيل: إنَّ الكليَّ فردٌ لنفسه، لكونه متكرِّر النوع[1]. والفرد مغايرٌ لما هو فردٌ له. فيلزم تغايرُ الشيء لنفسه، فيكون مسلوباً عنه بالحمل الأوَّليِّ. فيلزم سلبُ الشيء عن نفسه، لأنَّ الكليَّ عينه باعتبار نفسه، وفردُه باعتبار عروض مبدءٍ له.

[وجه حصر الكليِّ في الخمسة]

ووجهُ حصرِ الكليِّ في الأنواع الخمسة أنَّ الكليَّ إذا نُسِب إلى ما تحتَه من الجزئيَّات، فإمَّا أن يكون عينَ حقيقتِها فهو النَّوع، وإلا فإمَّا أن يكون داخلاً فيها، أو خارجاً عنها. وعلى الأوَّل إمَّا أن يكون تمامَ المشترَك بينها وبين نوعٍ آخَرَ مباينٍ لها، وهو الجنس. وإلا فإمَّا أن لا يكون مشترَكاً أصلاً بينها وبين نوعٍ آخَرَ مباينٍ لها، فيكون فصلاً للماهية مميِّزاً لها عن جميع المباينات، أو يكون مشترَكاً بينها وبين نوعٍ آخَرَ مباين لها. ولا يجوز أن يكون تمامَ المشترك بينهما، لأنَّه خلافُ المفروض، بل يكون بعضاً من تمام المشترك بينهما، فيُوجَدُ تمامُ مشتركٍ هو بعضُه، فهذا البعض إمَّا أن لا يكون مشترَكاً بين تمام المشترَك وبين نوعٍ مباينٍ له، فيكون مميِّزاً لتمام المشترك عن الماهيَّات المباينة، فيكون فصلاً لجنس الماهيَّة، فيكون فصلاً للماهية أيضاً، أو يكون مشترَكاً بين تمام المشترك وبين نوعٍ مباينٍ له، ولا يكون

---

(١) الكلي المتكرِّر النوعِ هو الكلي الذي يكون عارضاً لنفسه ومحمولًا على نفسه بالاشتقاق، كما أنَّه محمولٌ على نفسه بالمواطاة، بأن يكون أيُّ فردٍ يُفرَض منه متَّصفاً بمفهومه، حتى يتحقَّق ذلك النوعُ فيه مرَّتين، مرةً على أنَّه حقيقته، فيكون محمولاً عليه بالمواطات، ومرة على أنه صفته فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والإمكان. (انظر: حاشية الشارح الفاضل على حاشية غلام يحيى البهاري ص: ١٦١).

تمامَ المشترك بين الماهية وذلك النوع المباين لتمام المشترك، وإلا كان جنساً، بل يكون بعضاً من تمام المشترك بينهما، فههنا تمامُ مشترَك مَّا، وإلا يلزم أن يكون بإزاء كلِّ تمامِ مشتركٍ نوعٌ مباينٌ له، وللماهية أيضاً يكون الجزء المفروض موجوداً فيه فلا بُدَّ من تمامِ مشتركٍ بين ذلك النوع والماهية. ثمَّ بإزائه نوعٌ آخَرُ، وتمام مشترك آخر، وهكذا، فيلزم أن يكون للماهية تمامُ مشتركاتٍ غيرُ متناهيةٍ. فيتركَّب الماهيةُ من أمورٍ غيرِ متناهية.

[إيراد السيد المحقق على دليل انحصار الجزء في الجنس والفصل]

وأَوردَ عليه السيِّدُ المحقِّق قُدِّس سرُّه بأنَّه لِمَ لا يجوز أن يكون تمامُ المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الأوَّل، بأن يكون بإزاء الماهية نوعان متباينان للماهية، يشاركها كلٌّ منهما في تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع. ولا يُوجَد تمام المشترك المذكور في النوع الآخَر، ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجوداً في كلٍّ من النَّوعين، وأعمَّ من كلٍّ واحدٍ من تمامَي المشترك. فلا يكون فصلَ جنسٍ.

قال قُدِّسَ سرُّه: «وهذا الاعتراضُ ممَّا لا مَدفَعَ له إلا إذا ثبت أنَّه لا يجوز أن يكون لماهية واحدةٍ جنسان في مرتبةٍ واحدةٍ بحيث يكون أحدُهما أعمَّ من الآخَرَ من وجهٍ»[1].

قال العلَّامة القوشجي: «يمكن دفع هذا الاعتراض من غيرِ بناءٍ على تلك القاعدة، بأن يقال: هذا الجزء الذي هو بعضُ تمامِ المشترك يكون

---

(١) حاشية السيد على شرح الشمسية (١/ ٢٦٢ _ ٢٦٣)

مشـتـرَكاً بـين الماهيـة وكلا النوعـين المذكورَيـن، فإمَّـا أن يكـون هنـاك تمـامُ مشـتركٍ ثالـثٌ بـين الماهيـة وذينـك النوعـين المذكورَيـن يكـون الجـزءُ المذكـور بعضـاً منـه. ويُنقَـل الـكلام إليـه، فيلـزم أن يكـون هنـاك تمـامُ مشـتركات غـيرُ متناهيـةٍ يكـون كلٌّ منهـا عامّـاً مطلقـاً مـن الآخَـر».

وملخَّصُـه مـا أفـاد بعـضُ أجلَّـة الأعـلام قُـدِّس سرُّه أنَّـه إن كان هـذا الجـزءُ مشـتركاً بـين الماهيـة ونـوعٍ مبايـنٍ لهـا، فـلا يكـون تمـام المشـترك بينهـما، لأنَّـه لـو كان تمـام المشـترك بينهـما لـكان تمـام مشـترك بـين الماهية وهـذا النـوع، هـذا خلفٌ. وإذا لم يكـن تمـام مشـترك بينهـما فلـو كان مشـتركاً كان بعـض تمـام مشـترك فههنـا تمـام مشـترك بـين تمـام المشـترك الأوَّل وبـين نـوع مبايـنٍ لـه، فيكـون هـو تمـام مشـترك بـين الماهيـة وبـين هـذا النـوع أيضـاً، لأنَّ جنـس الجنـس جنسٌ.

ثـمَّ هـذا الجـزء إن كان مشـترَكاً بـين تمـام المشـترك الثَّـاني ونـوعٍ مبايـنٍ لـه فـلا يكـون تمـامَ مشـتركٍ، بـل بعـضَ تمـام المشـترك، فههنـا تمـامُ مشـترَكٍ ثالـثٌ. وهـو كـما أنَّـه تمـامُ مشـتركٍ بـين تمـام المشـترك الثـاني وهـذا النـوعِ المبايـنِ كذلـك تمـامُ المشـترك بـين تمـام المشـترك الأوَّل وهـذا النـوعِ، لأنَّ جنـس الجنـس جنـسٌ، فـلا يكـون هـذا الثَّالـثُ عـينَ الأوَّل. وهكـذا إلى غـير النهايـة. فافهـم ولا تغفَـل.

وعـلى الثـاني إمَّـا مختصَّـةٌ بحقيقـةٍ واحـدةٍ، فهـو الخاصَّـة، وإلا فهـو العَـرَضُ العامُّ.

* * *

قوله: «وهو كليٌّ مقولٌ إلخ»

«الكليُّ» جنسٌ. وأمَّا «المقول» فهو عند من يجوِّز حمَلَ الجزئيِّ شاملٌ للكليِّ والجزئيِّ، وعند من لا يجوِّزه[1] ليس بشاملٍ له. وقوله: «مختلفين بالحقائق» يخرج النوعَ وفصلَه وخاصَّتَه. وقولُه «في جواب السوال بما هو» يُخرِج الفصولَ والعرضَ العامَّ والخواصَّ.

واعلم أنَّ الجنس أمرٌ مبهم بالنظر إلى الحقائق، متزلزلٌ في أنَّه هذا الحقيقةُ أو تلك، فلا بُدَّ له من محصِّلٍ يحصِّله ويرفع تزلزلَه، بأن يتَّحد معه فيصير نوعاً. فالجنسُ والفصلُ والنوعُ موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ من دون تغايرٍ في الوجود ذهناً وخارجاً، إلا في اللِّحاظ التحليليِّ.

[الفرق بين الجنس والمادة، والفصل والصورة]

وليس في النَّوع بإزاء الجنس والفصلِ مادَّةٌ وصورةٌ متمايزتان في الوجود. بل الجنسُ إذا أُخِذ مغايراً للفصل يُسمَّى «مادةً». والفصل إذا أُخِذ مغايراً للجنس يُسمَّى «صورةً».

والتفصيلُ أنَّ الجسم ـ مثلاً ـ له اعتباراتٌ:

الأوَّل: اعتبارُ اقترانه بما يحصِّله من الفصل كالنَّامي، فذاك هو النامي بعينه، فهو النَّوع.

والثَّاني: اعتبارُه من حيث هو، مع قطع النَّظر عمَّا يحصِّله، فهو جنسٌ ومحمولٌ على الأنواع المندرجةِ تحته.

---

(١) وهو السيد المحقق الشريف الجرجاني.

الثَّالـث: اعتبـارُه متحصِّـلاً، بـأن يكـون مـا ينضـاف إليـه خارجـاً عنـه غـيرَ متَّحـدٍ معـه. فهـو حينئـذٍ مـادَّةٌ.

وكـذا الـكلامُ في الفصـل، فالنَّاطـق مثـلاً إذا أُخِـذ لا بـشرط شيءٍ مـع عـزل النظـر عـمَّا يحصِّلـه فهـو فصـلٌ ومحمـولٌ عـلى الإنسـان. وإذا أُخِـذَ بـشرط شيءٍ ـ أي باعتبـار أنَّـه لُوحِـظ مـع مـا يحصِّلـه ـ فهـو الإنسـان بعينـه. وإذا أُخِـذ بـشرط لاشيء ـ أي لُوحِـظ عـدمُ انضيافـه إلى الجنـس ـ فهـو صـورةٌ.

وبالجملـة إنَّ الجنـس مـن حيـث هـو هـو ليـس لـه تحصُّـلٌ ووجـودٌ بالفعـل قبـل النـوع، وإن كانـت قبليَّـةً لا بالزمـان لا في الذِّهـن ولا في الخـارج، بـل مبهـمٌ محـضٌ كاللـون مثـلاً، فإنَّـه إذا حصـل معنـاه في الذِّهـن فـلا يمكـن لـه أن يقنـع بتحصيـل شيءٍ متقـرِّرٍ بالفعـل، بـل يحتـاج إلى زيـادةِ معنـىً يُحصِّـل اللَّـونَ ويتقـرَّر معـه، عـلى أن يكـون ذلـك المعنـى خارجـاً لاحقـاً منضـمّاً إليـه، إذ ليـس اللَّـون موجـوداً ومحصِّلُـه موجـوداً آخَـرَ، حتـى ينضـمَّ أحدُهمـا إلى الآخَـر، بـل ليـس هنـاك إلا موجـودٌ واحـدٌ، وذلـك الواحـدُ بعينـه الجنسُ وبعينـه الفصـلُ، لكـن الذِّهـن إذا حلَّلـه وجـد هنـاك أمـراً مبهـماً، ثـم يعتـبِره محصَّـلاً بـشيء آخَـرَ بـأن يكـون هـو بعينـه تلـك. وهـذا التحصيـل ليـس بغـير ذلـك المبهـم عـمَّا هـو عليـه، بـل يحصِّلـه ويحقِّقـه.

وهذا بخلاف النوعِ فإنَّه مبهمٌ بحسَب الإشارة فقط.

قال الشيخُ في «إلهيات الشفاء»: «وأمَّا النوعُ فإنَّه الطبيعةُ المحصَّلة[1] في الوجود وفي التعقُّل جميعاً. وذلك لأنَّ الجنس إذا تحصَّل ماهيَّته بأمورٍ تُحصِّله يكون العقل إنَّما ينبغي له بعد ذلك أن يحصِّلها بالإشارة فقط، فلا يطلب شيئاً في تحصيلها إلا الإشارةُ، بعد أن تحصَّلت الطبيعةُ نوع الأنواع. ويكون حينئذٍ تعرض له لوازمُ من الخواصّ والأعراض تتعيَّن بها الطبيعةُ المشار إليها»[2].

وبهذا ظهر أنَّ الجنس والفصل ليسا بجزئَين من النَّوع حقيقةً، إذ الجزئيَّة على سبيل الحقيقة كونُ الشيء بحيث يتركَّب منه ومن غيره أمرٌ ثالثٌ. ولمَّا كان الجنس عند التحصيل هو النَّوعُ، فلا يتقوَّم به وبالفصلِ النوعُ حقيقةً، بل هما مفهومان يَنتزِعهما العقلُ عن نفس الماهيَّةِ المتقرِّرةِ. ولذا لا يسبقانها إلا في نحوٍ من الملاحظة.

ثمَّ إنَّه يجوز أن يكون للماهيَّة التي لها جنسٌ وفصلٌ مادَّةٌ وصورةٌ متمايزتان بحسَب الوجودِ غيرَ متَّحدتَين مع جنسها وفصلِها. فيتألَّف حقيقةً من أجزاء غيرِ محمولةٍ. وتكون تلك الحقيقةُ المتقرِّرة عنها حين تقرُّرها بنفس حقيقتها و سِنخ قوامِها مصداقاً للجنس والفصل، فيجتمعُ التركيبُ الذِّهنيُّ مع التركيب الخارجيِّ من غير تلازمٍ.

---

(١) في الشفاء: «المتحصِّلة».

(٢) إلهيات الشفاء (ص: ٢٢٨، الفصل الخامس من المقالة الخامسة من من الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات)

وهذا هو المفهومُ من كلام الشَّيخ في مواضع من كتاب «الشِّفاء».

فـإن قلـتَ: قـد صرَّح الشـيخ في «إلهيـات الشـفاء» أن الجنـس إذا أخـذ بـشرط لا شيء فهـو مـادة، والفصـل إذا أخـذ كذلـك فهـو صـورة.

قلـت: المـادَّةُ قـد يُطلَـق عـلى الجوهـر القابـل للصُّـورة. وقـد يُطلَـق عـلى الجنـس المأخـوذِ بـشرط عـدم اتِّحـاد الفصـل معـه مجـازاً. وكـذا الصُّـورة قـد تُطلَـق عـلى الجوهـر المقـوِّم للـمادَّة، وقـد يُطلَـق عـلى الفصـل المأخـوذ بـشرطِ عـدم اتِّحـاد الجنـس معـه. والمـادَّة والصُّـورةُ بالمعنـى الثَّـاني ليسـتا موجودتَـين في الأعيـان، بـل العقـلُ يحلِّـل النـوعَ إلى الجنـس والفصـل، ويلاحـظ كُلًّا منهـما منحازاً عـن الآخَر، فيُسـمِّي أحدَهمـا «مـادَّةً»، والآخَـرَ «صـورةً»، تشـبيهاً لهـما بالهيـولى والصُّـورة.

والعجـبُ أنَّ بعـض المدقِّقـين القائلـين بالتَّـلازم بـين التركيبَـين قـد نسَـب هـذا الـرأيَ إلى الشَّـيخ، مـع أنَّـه صرَّح ببسـاطة الكيفيـات خارجـاً وتركُّبِهـا ذهنـاً. وأيضـاً صرَّح بكـون الهيـولى بسـيطاً خارجيـاً، ومركَّبـاً عقليّـاً.

لا يقـال: لـو لم يكـن بحـذاء الجنـسِ والفصـلِ مبـدءان متقـرِّران متغايـران في الوجـود لَـزِم انتـزاعُ أمريـن مختلفَـين عـن أمـرٍ واحـدٍ.

لأنَّـا نقـول: انتـزاعُ مفهومَـين عـن جوهـرِ ذاتٍ واحـدةٍ ممَّـا لم يقُـم عـلى اسـتحالته دليـلٌ بعـدُ.

[لا يمتنع وجود حدَّين متغايرين بالاعتبار]

فإن قلتَ: لو كان لماهيَّةٍ واحدةٍ أجزاء خارجيَّةٌ وذهنيَّةٌ معاً، فبالأجزاء الخارجية تمَّ حده، وبالأجزاء الذهنية حدٌّ آخَرُ. فيلزم أن يكون لشيءٍ واحدٍ حدَّان، بل حقيقتان.

قلتُ: الممتنع وجودُ حدَّين متغايرَين بالذَّات. وههنا لم يلزم إلا وجودُ حدَّين متغايرَين بالاعتبارِ، لأنَّ الأجزاء الخارجيَّة هي الأجزاء الذهنيَّة باعتبارٍ، فإنَّما التعدُّد في اعتبارِ حدٍّ حقيقةً واحدةً، لا في حدِّها.

هذا على تقدير التلازم بين التركيبَين. وأمَّا على ما هو الحقُّ فنقول: غايةُ ما لَزِم أن يكون لشيءٍ واحدٍ مُعرِّفان ذاتيَّان، أحدُهما مؤلَّفٌ من الأجزاء الغير المحمولةِ، والثاني من جنسِه وفصلِه. ولم يدُلَّ على استحالته دليلٌ بعدُ. ولا يلزم أن يكون لشيءٍ واحدٍ ذاتان منحازتان إحداهما مؤلَّفةٌ من أجزاء غيرِ محمولةٍ، والأخرى من أجزاءٍ محمولةٍ، حتى يلزم الاستحالةُ، إذ الذَّات التي تألَّفت من الأجزاء الغير المحمولةِ هي بنفسها مصداقٌ للجنس والفصل. فليس هناك حقيقتان تقوَّمت إحداهما من الجنس والفصل، والأخرى من الأجزاء الغير المحمولة.

وما قيل: لو تألَّفت حقيقةٌ من أجزاءٍ محمولةٍ وغيرِ محمولةٍ لَزِم استغناءُ الشَّيءِ عن الذَّاتيِّ، لأنَّ حقيقتَه قد تمَّت بالأجزاء الغير المحمولةِ.

ففيه أنَّه إن أُريدَ بالاستغناء عن الذاتيِّ عدمُ الاحتياج إلى الأجزاء المحمولةِ، فمُسلَّمٌ، لأنَّ الحقيقة لا تتقوَّم بها حقيقةً، فكيف تحتاج إليها.

وإن أُريدَ لزومُ جواز انسلاخ نفس الماهية عنها، فاللُّزومُ ممنوعٌ، إذ الماهية المتقوِّمة بالأجزاء الغيرِ المحمولةِ بعينها مصداقٌ للجنس والفصلِ.

لا يُقال: يمكن أن يحصل الماهيةُ بجنسها وفصلِها، فيلزم غناء الشيء عن مقوِّماته الحقيقية، أعني المادَّةَ والصُّورةَ.

لأنَّا نقول: لا معنى لتقوُّم الشيءِ من الجنس والفصل حقيقةً. فليس معناه إلا كونُه مصداقاً لها. ولا يكون مصداقاً لهما إلا حين التقرُّر. وذا لا يمكن إلا بالتقوُّم بالمادَّة والصُّورةِ.

وممَّا يدلُّ على ما ذكرنا أنَّ الجسم جوهرٌ. وصدقُ الجوهر عليه ذاتيٌّ، كما يدلُّ عليه كلامُ الشَّيخ في الفصل الرابع من ثانيةِ «قاطيغورياس الشفاء»[1]. فله فصلٌ، وهو مؤلَّفٌ أيضاً من الهيولى والصُّورة الجرميَّة. فقد اجتمع فيه التأليفان.

ولا يمكن أن يُقال: إنَّ جنسه مأخوذٌ من الهيولى، وفصلَه من الصُّورة.

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ الأجزاء الغير المحمولةِ ـ أعني الهيولى والصورة ـ متغايرةٌ جعلاً وتقرُّراً ووجوداً، ومغايرات للمركَّب منها في كلٍّ من هذه. والأجزاء المحمولة ـ أعني الجنس والفصل ـ متَّحداتٌ في أنفسها، ومع الكلِّ أيضاً في كلٍّ من هذه، فكيف يجوز عند العقل أن يكون أشياء بأعيانها بحيث إذا

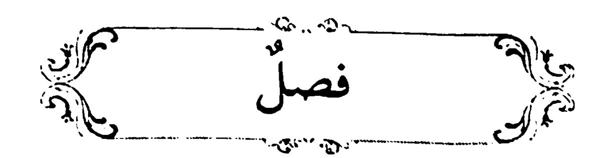
(١) انظر: منطق الشفاء (٢/ ٧٦)

لُوحظت باعتبارٍ اتَّحدت جعلاً وتقرُّراً ووجوداً في نفس الأمر، وإذا لوحظت باعتبارٍ آخَرَ تغايرت فيما اتَّحدت فيه بالاعتبار الأوَّل.

وأمَّا ثانياً فلما أفاد بعضُ الأكابر قُدِّس سرُّه: إنَّ هيولى العناصر مغايرةٌ بالماهية لهيولات الأفلاك عندهم. والصُّورة الجرميَّةُ مشتركةٌ في الكلِّ، فلو كان الهيولى باعتبار أخذها لا بشرط شيءٍ جنساً، والصورة باعتبارِ أخذِها كذلك فصلاً يلزم عمومُ الفصلِ وخصوصُ الجنس، وأيضاً الإنسان مؤلَّفٌ من بدنٍ ونفسٍ تأليفاً حقيقياً مع تألُّفه تأليفاً غيرَ حقيقيٍّ من جنسٍ - هو الحيوان - وفصلٍ - هو الناطق -.

ولا يمكن أن يُقال: إنَّ نفسَه فصلٌ باعتبار أخذِها لا بشرط شيءٍ، لأنَّ نفسه مفارقٌ محضٌ عن بدنه، باقٍ بعد خرابه أيضاً. وأيضاً النفس مؤلَّفةٌ ذهنيَّةٌ من جنسٍ - هو الجوهر - وفصلٍ يقوِّمه كما نصَّ عليه الشَّيخُ. فلو كانت فصلاً كانت بسيطةً ذهنيةً لما تقرَّر عندهم أنَّ الفصول بسائطُ ذهنيَّةٌ. والقول بكون صدق الجوهر عليها عرضيّاً باطلٌ قطعاً.

هذا ما تقرَّر عندي في هذا المقام، والتوفيقُ من الله العلَّام.



فصلٌ

[في النَّوع]

الثَّاني: النَّوع، وهو كليٌّ مقولٌ على كثيرين متَّفقين بالحقائق في جواب ما هو.

وللنَّوع معنىً آخَرُ، ويقال له: «النوعُ الإضافيُّ». وهو ماهيَّةٌ يُقال عليها وعلى غيرِها الجنسُ في جواب ما هو.

وبين النَّوع الحقيقيِّ والنوعِ الإضافيِّ عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، لتصادقهما على الإنسان، وصدقِ الحقيقيِّ بدون الإضافيِّ في النُّقطة، وصدقِ الإضافيِّ بدون الحقيقيِّ في الحيوان.

قوله: «وهو كليٌّ مقولٌ على كثيرين إلخ»

المراد بالمقولِ المقولُ صريحاً لا ضمناً. فيخرج الجنسُ لأنَّه لا يقال على الكثرة المتَّفقةِ بالحقيقة إلا ضمناً.

* * *

قوله: «وهو ماهيةٌ يُقال عليها إلخ»

وبعضهم زادوا قيد «الأوَّلية». قال الإمام في «شرح الإشارات»: «إنَّه احترازٌ عن النوع بالقياس إلى جنس البعيد، فإنَّه ليس نوعاً له، بل للجنس القريب»[1].

(١) انظر: شرح الإشارات (١/ ١٠٦).

ورُدَّ بأنَّ نوع الأنواع نوعٌ لجميع ما فوقَه من الأجناس.

وقيل: إنَّه احترازٌ عن الصِّنف، إذ لا يُحمَل عليه الجنسُ القريبُ بالذَّات.

وأُوردَ عليه بأنَّه إن اعتُبِر في النَّوع أن يكون الجنسُ مقولاً عليه بلا واسطةٍ يخرج عنه النوعُ بالقياس إلى الجنسِ البعيدِ. وإن لم يُعتَبَر ذلك لم يخرُج الصِّنفُ.

والأَولى أن يُقال: «المقول في جواب ما هو» يُخرِج الصِّنفَ، ويُدخِل السَّوافلَ بالنِّسبة إلى العوالي.

* * *

قوله: «وصدق الحقيقي بدون الإضافيِّ في النقطة» لأنَّ النقطة ليست بداخلةٍ تحت مقولةٍ من المقولات. والعَرَضُ ليس بجنسٍ لما تحتَه كما سيجيء. ولأنَّهابسيطةٌ فلا جنسَ لها.

وأُوردَ بأنَّ عدم اندراجها تحت مقولةٍ لا يدلُّ على عدم وجود الجنس لها، بل غاية ما يلزم منه عدمُ وجود الجنس العالي؛ وبأنَّ غاية ما ثبت بساطتُها الخارجيَّةُ. وهذا غيرُ مجدٍ. والحقُّ أنَّ النقطة مثالٌ للنوع البسيط، فمنعُ بساطتِها غيرُ مضرٍّ.

* * *

قوله: «وصدق الإضافيِّ بدون الحقيقيِّ إلخ»

[تصريح الشيخ بأنَّ النوع الإضافي أعمُّ مطلقاً من النوع الحقيقي]

قال الشيخُ في «الشِّفاء»: «لفظ النوع المنطقيِّ يتناول عند المنطقيين معنيَين: أحدُهما أعمُّ، والآخَرُ أخصُّ.

فأمَّا المعنى الأعمُّ فهو الذي يرونه مضايفاً للجنس، ويحدُّونه بأنَّه المرتَّب تحت الجنس، أو الذي يُقال عليه الجنسُ وعلى غيره بالذات، وما يجري هذا المجرى.

وأمَّا المعنى الخاصُّ فهو الذي ربَّما سمَّوه باعتبارٍ مَّا «نوعَ الأنواع». وهو الذي يدلُّ على ماهيَّةٍ مشتركةٍ لجزئياتٍ لا تختلف بأمورٍ ذاتيَّةٍ.

فهذا المعنى يُقال له نوعٌ بالمعنى الأوَّل، إذ لا يخلو في الوجود عن وقوعه تحتَ الجنس. ويقال له نوعٌ بالمعنى الثَّاني.

وبين المفهومين فرقٌ، كيف لا، وهو بالمعنى الأوَّل مضافٌ إلى الجنس، وبالمعنى الثاني غيرُ مضافٍ إلى الجنس، فإنَّه لا يحتاج في تصوُّره مقولاً على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو إلى أن يكون شيءٌ آخر أيضاً أعمَّ منه مقولاً عليه»[1]. انتهى.

وهذا الكلام صريحٌ في أنَّ الإضافيَّ أعمُّ مطلقاً من الحقيقيِّ.

[الإيراد على كلام الشيخ]

وأوردَ عليه بأنَّه إنَّما لو ثبت أنَّ كلَّ نوعٍ له جنسٌ، ولم يثبت بعدُ،

(١) منطق الشفاء (١/ ٥٤ ـ ٥٥)

لجـواز أن يكـون نـوعٌ بسـيطٌ لا جنسَ لـه.

فإن قلتَ: كلُّ حادثٍ مسبوقٌ بالمادَّة. والمادَّة والجنس متَّحدان.

قلتُ: مع ما فيه مسبوقيَّة كلِّ حادثٍ بالمادَّة خلافُ عقايد الفلاسفة، ألا ترى أنَّ الهيولى حادثٌ مع أنَّها ليست بمسبوقةٍ بالمادَّة، بل الحادثُ الزَّمانيُّ مسبوقٌ بالمادَّة.

لا يقال: كلُّ نوعٍ حقيقيٍّ فهو مندرجٌ تحتَ مقولةٍ من المقولات.

لأنَّا نقول: سيجيء إن شاء الله[1] أنَّ البسائط العقليَّة غيرُ مندرجةٍ تحت مقولةٍ.

وما قال الإمام الرازيُّ: «الماهيَّات إمَّا بسائطُ أو مركَّبات. فإن كانت بسائطَ فكلٌّ منها نوعٌ حقيقيٌّ، ليس بمضافٍ، وإلا لتركَّبت من الجنس والفصل. وإن كانت مركَّبات، فهي لا محالةَ تنتهي إلى بسائطَ، ويعود فيه ما ذكرنا»[2].

ففيه أنَّه لا يلزم من بساطة الماهيَّة كونُها نوعاً، فضلاً عن أن يكون حقيقيّاً، لجواز أن يكون جنساً عالياً، أو مفرداً، أو فصلاً، أو غيرها.

وما قيل: إنَّ الأجناس العالية بالقياس إلى حِصَصِها الموجودةِ في أنواعها أنواعٌ حقيقيَّةٌ، وليست بمضافةٍ.

---

(١) سيأتي قريباً في المبحث الثالث من فصل في المقولات العشر.

(٢) انظر: شرح الإشارات للإمام الرازي (١/ ٩٥). والعبارة منقولة بالمعنى، وفيه نوع تغاير واختلاف عما في شرح الإشارات، فليراجعه طالب المزيد.

ففيه أنَّ المقصود بيانُ النسبة بين ما هو نوعٌ في نفسه، لا ما هو نوعٌ باعتبار العقل. والحصص أفرادٌ اعتباريَّةٌ، فإنَّها إذا أُخِذت من حيث ذاتها كانت عينَ الشيء. وإذا اعتُبِر معها اقترانُها بأمورٍ خارجةٍ عنها كانت أفراداً بحسَب هذا الاعتبار. فيكون نوعيَّتُه لها بالاعتبار دون الحقيقة. وإلا يلزم كونُ الحقيقيِّ أعمَّ من كلِّ واحدٍ من الكليَّات الباقية، لأنَّها كلَّها أنواعٌ بالقياس إلى حِصصها. فلا يمكن إثبات وجود الإضافيِّ بدون الحقيقيِّ.

فصلٌ في ترتيب الأجناس

الجنسُ [١] إمَّا سافلٌ، وهو ما لا يكون تحتَه جنسٌ، ويكون فوقَه جنسٌ. بل إنَّما يكون تحتَه النوعُ كالحيوان، فإنَّه تحتَه الإنسان، وهو نوعٌ، وفوقه الجسمُ النَّامي، وهو جنسٌ، فالحيوان جنسٌ سافلٌ.

[٢] وإمَّا متوسِّطٌ، وهو ما يكون تحتَه جنسٌ وفوقَه أيضاً جنسٌ، كالجسم النَّامي، فإنَّ تحتَه الحيوانُ، وفوقَه الجسمُ المطلقُ.

[٣] وإمَّا عالٍ، وهو ما لا يكون فوقَه جنسٌ. ويُسمَّى بـ«جنس الأجناس» أيضاً، كالجوهر، فإنَّه ليس فوقَه جنسٌ وتحتَه الجسم المطلَقُ والجسمُ النَّامي والحيوان.

قوله: «فصلٌ في ترتيب الأجناس»

[ترتيب الأجناس لا يذهب إلى غير نهاية]

اعلم أنَّ الأجناس إنَّما تترتَّب متصاعدةً. ولا يذهبُ إلى غيرِ نهايةٍ، وإلا لتركَّبت الماهيَّةُ من أجزاء غيرِ متناهيةٍ. فيتوقَّفُ تصوُّرُها على إخطارِ جميعها بالبال. فلا محالةَ تنتهي إلى جنسٍ لا يكون فوقَه جنسٌ.

[الإيراد على دليل امتناع تناهي ترتيب الأجناس]

وهذا موقوفٌ على استلزام التَّركيبِ الذِّهنيِّ للتَّركيبِ الخارجيِّ، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاءُ الغيرُ المتناهية موجودةً بوجودٍ واحدٍ. ولا محذورَ

في كـون التَّحليـل غـيرَ واقـفٍ عند حـدٍّ. عـلى أنَّ تصـوُّر الماهيَّـة لا يتوقَّـفُ عـلى إخطـار الأجـزاء أجمعهـا بالبـال.

ومـا قيـل: «إنَّـه يُوجِـب ترتُّـب العِلَـل والمعلـولات لا إلى نهايـةٍ. وذلـك لكـون كلِّ فصـلٍ علَّـةً لتقـوُّم حصَّـةٍ مـن الجنس». ففيـه أنَّـه إنَّـما يلـزَم ترتُّبهـا لـو كانـت الفصـولُ أو الحصـصُ مترتِّبـةً. وليـس كذلـك، بـل كلُّ فصـلٍ علَّـةٌ لحصَّـةٍ. وليسـت تلـك الحصَّـةُ علَّـةً لفصـلٍ آخـرَ.

[لماذا لم يعد الماتنُ الجنسَ المفرد في الترتيب]

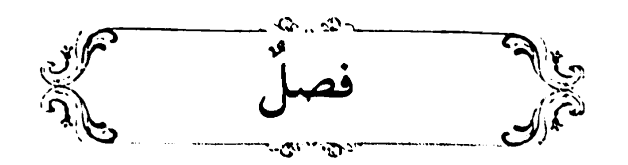
وإنَّـما لم يَعُـدَّ الجنـسَ المفـردَ مـن المراتـب لكونـه غـيرَ واقـعٍ في سلسـلة الترتيـب.

* * *

قوله: «وفوقَه الجسمُ المطلق»

[إشكال عويص في كون الجسم المطلق جنساً]

في كـون الجسـم المطلـق جنسـاً إشـكالٌ عويـصٌ، لأنَّ الجسـم عندهـم مركَّـبٌ مـن الهيـولى والصُّـورةِ. وهيـولى العنـاصر مخالِفـةٌ لهيـولات الأفـلاك، كـما تقـرَّر عندهـم. فـلا يكـون الجسـمُ حقيقـةً واحـدةً، لأنَّ مخالفـة الذاتيَّـات تُوجِـب اختـلافَ الـذَّات، فتأمَّـل.



فصلٌ

[في المقولات العشر]

الأجناس العالية عشرةٌ، وليس في العالَم شيءٌ خارجاً عن هذه الأجناس. ويقال لهذه الأجناسِ العاليةِ «المقولاتُ العشر» أيضاً. إحداها الجوهر، والباقي المقولاتُ التِّسعُ للعَرَض.

والجوهرُ هو الموجودُ لا في موضوعٍ -أي محلٍّ- بل قائمٌ بنفسه، كالأجسامِ.

والعَرَضُ هو الموجودُ في موضوعٍ -أي محلٍّ-.

والمقولات العَرَضيَّةُ هي الكم، والكيف، والإضافةُ، والأين، والملك، والفعل، والانفعال، والمتى، والوضع.

وتجمعها هذا البيت الفارسيُّ:

مردى دراز نيكو ديدم بِشَهر امروز   با خواسته نشسته از كَردِ خويش فيروز

قوله: «فصلٌ، الأجناس العاليةُ عشرةٌ إلخ»

[البحث عن الأجناس العالية ليس من المنطق]

اعلم أنَّ البحث عن كميَّة الأجناس العالية وماهيَّاتها ليس من المنطقِ، فلا يجب على المنطقيِّ الاشتغالُ ببيان أقسامها وأحوالها؛ إذ المنطقيُّ إذا بيَّن

ماهيَّـةَ اللَّفـظ المفـرد والمركَّـب، وأنَّ الثَّـاني يتألَّـف مـن الأوَّل. وهـو جزئـيٌّ وكليٌّ، ينقسـم إلى خمسـةِ أقسـامٍ، أمكـن أن ينتقـل إلى تعلُّـم القضايـا وأقسـامِها وأحوالِهـا، وأحـوالِ القيـاس والاسـتقراء والتمثيـل، وإن لم يخطـر ببالـه أنَّ المقـولات عـشرةٌ أو أكثـرُ منهـا، أو أقـلُّ. ولا يعـرِضُ لـه مـن إغفـال ذلـك خلَـلٌ يُعتـدُّ بـه.

[فائدة معرفة الأجناس العالية في المنطق]

نعـم لـه نفـعٌ في صِناعـة التَّحديـدِ والتَّعريـف، واكتسـابِ المقدِّمـات البرهانيَّـةِ وغـيرِ البرهانيَّـة. ومـع ذلـك يحصـل للمتعلِّـم إحاطـةٌ تامَّـةٌ بالأمـور، ويقتـدر عـلى إيـراد الأمثلـة المحتاجـة إليهـا لإيضـاح القواعـد. ولـذا التـزم قدمـاءُ المنطقيِّـين ذكـرَ أقسـامها وأنواعِهـا وخواصِّهـا في أوائـل كُتـب المنطـق عـلى سـبيل الوضـع والتسـليم. والمصنِّـف العلَّامـة قُـدِّس سرُّه تبعهـم في ذلـك.

ثمَّ ههنا مباحثُ:

[حصر الأجناس العالية في العشرة استقرائيٌّ]

الأوَّل: إنَّ حـصر الأجنـاس العاليـة في العـشرة ليـس إلا بالاسـتقراء. ولا يفـي بـه بيـانٌ برهـانيٌّ.

قـال الشَّـيخ في «قاطيغوريـاس الشـفاء»: «مـا أراني أفي حـقَّ الوفـاء، فـإن السَّـبيل في تصحيـح ذلـك يُحـوِجُ إلى ثلاثـة أنحـاءٍ مـن النَّظـر:

أحدُهـا: أن يُبـيَّن أنَّـه ليـس ولا واحـدٌ مـن هـذه المقـولات إلا ويُقـال عـلى مـا تحتَـه قـولَ الجنـس. وهـذا يُحـوِج إلى أن يُبـيَّن أنَّ حملَهـا عـلى مـا تحتَهـا ليـس عـلى سـبيل الاتِّفـاق في الاسـم. وليـس عـلى سـبيل حمـلِ معنـىً واحـدٍ مختلـفٍ

بالتقدُّم والتأخُّر، فيكون على سبيل التَّشكيك، ولا أيضاً على سبيل قولِ اللَّوازمِ التي يُقال على ما تحتَها بالسويَّةِ من غير اختلافٍ، ولكن لا يكون من المقوِّمات، بل يكون من اللَّوازمِ والأمورِ الإضافيَّةِ التي لا تتقوَّم بها ماهيَّةُ شيءٍ. وهذا الوجهُ من تحقيق النَّظَر هو شيءٌ لم يشتغل به أحد ممَّن سلف.

الوجه الثَّاني: أن يبيِّن أنْ لا جنسَ خارجاً عن هذه المذكورة بقسمة الموجود إلى أن تنتهي القسمةُ المحصلة إلى هذه. وإن سُومِح في أمر التَّقويم للذَّات. وهو أيضاً ممَّا لم يبلغنا عنهم فيه شيءٌ حقيقيٌّ. وإمَّا أن يبيِّنوا بوجهٍ آخَرَ غيرِ القسمة بياناً أنَّه يستحيل أن يكون جنسُ غيرُ هذه الأجناس، إن كان إلى مثل ذلك سبيلٌ. وما عندي أنَّهم عمِلوا شيئاً يُعتدُّ به في ذلك»[1]. انتهى.

وقد ذكروا في وجه الحصر وجوهاً:

منها: أنَّ الجوهر واحدٌ من المقولات لا شكَّ فيه. وأمَّا العرض فإمَّا أن يقبل القسمةَ لذاته أوْ لا. والأوَّل الكمُ. والثَّاني إمَّا يقتضي النِّسبةَ لذاته أم لا. الثاني الكيفُ. والأوَّل هو النسبةُ، وأقسامها سبعةٌ، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وفيه أنَّه لا يدلُّ على كون كلِّ واحدٍ من التِّسعة جنساً لما تحتَه، لجواز أن تكون أموراً مختلفةً بالحقيقة. وعلى تقدير جنسيَّتها لا يلزَم كونُها أجناساً

---

(١) انظر: منطق الشفاء ٢/ ٨٢-٨٣، وقد حذف الشارح الفاضل بعضَ كلام الشيخ في البين.

عاليةً، لجواز أن يكون كلُّ واحدٍ منها جنساً مفرداً، ويكون ما تحتها أنواعاً حقيقيَّةً. وأيضاً يجوز وجودُ مقولةٍ أخرى مغايرة للتسعة.

ومنها: أنَّ العَرَض إمَّا أن يقتضي القسمةَ لذاته أوْ لا. والثَّاني إمَّا أن يقتضي النسبةَ لذاته أوْ لا. وغيرها الجوهرُ. والنِّسبةُ إمَّا للأجزاء بعضِها إلى بعضٍ، وهو الوضعُ، أوْلا، وهي إمَّا إلى الكم القارِّ، فإن انتقل به فهو الملك، وإلا فهو الأين. وإن كان إلى الكم الغيرِ القارِّ فهو متى، وإما إلى نسبةٍ فهو المضاف، وإمَّا إلى الكيف، فإمَّا أن يكون منه غيره، وهو أن يفعل، أو يكون هو من غيره وهو أن ينفعل. ولا يُعقَل النسبةُ إلى الجوهر بالذَّات. وأمَّا بالعَرْض فلا يخرجُ ممَّا ذكر، فانحصر المقولاتُ في عشرةٍ.

وفيه أنَّ انحصار النسبة إلى الكم القارِّ في الإحاطة غيرُ مسلَّمٍ، بل يجوز أن يكون بوجهٍ آخَرَ كالمماسَّة والمطابَقة. فلا ينحصر في الملك والأين. وأيضاً يبقى النِّسبةُ إلى العدد. وأيضاً النسبةُ إلى الزِّمان لا يجب أن يكون بالحصول فيه، حتى يكون متى. ولا نسلِّم أنَّ النسبة إلى الكيف منحصرةٌ فيما ذكر. ولا نسلِّم أيضاً أنَّ النسبة إلى الجوهر غيرُ معقولةٍ.

فلا تعويلَ إلا على الاستقراء. ولذا قال الشَّيخُ في «قاطيغورياس الشفاء» بعد بيان وجه الحصر: «فهذا ضربٌ من التقريب متكلَّفٌ لا أضمَن صحَّتَه»[1].

(١) منطق الشفاء ٢/ ٨٦.

[إبطال القول بأن الموجود جنس للجوهر والعرض]

المبحث الثّاني: قد ظنَّ قومٌ أنَّ فوقَ الجوهر والعَرَض جنسٌ عالٍ هو الموجود.

وأُبطِل هذا المذهبُ بوجوهٍ:

منها: أنَّ إطلاق الموجود على الجوهر والعَرَض ليس باشتراك الاسم، ولا بالحقيقة والمجاز. إذ الوجود مشتَرَكٌ بينهما. غايةُ الأمر أنَّ وجود العَرَض قد عَرَض له اعتبارٌ غيرُ مستقلٍّ، هو أنَّه في الغير. وهذا لا يستلزم الاختلافَ في نفس الموجوديَّة. فإطلاقُه عليهما إمَّا بالتَّواطؤ، وهذا باطلٌ، إذ صدقُ الموجود على بعض الحقائق أقدمُ و أحقُّ من صِدْقه على بعضٍ آخر منها، ألا ترى أنَّ صدقَه على الموجود بذاته أولى من صدقِه على الموجودِ القائم بغيره. وكذا وجود القوارِّ أقوى من وجود غيرِ القوارِّ؛ وإمَّا بالتَّشكيك كما هو الظَّاهر. والمشكِّك لا يكون ذاتيّاً لما هو مشكِّكٌ بالقياس إليه. فكيف يكون جنساً عالياً.

وأنت تعلمُ أنَّ الوجود يُطلَق على معنيين: الأوَّل معناه المصدريُّ الذي لا تأصُّلَ له في الأعيان. والثاني: مصداقُه ومنشأُ انتزاعِه. وهو نفس الماهيَّة بلا زيادةِ أمرٍ، وعروضِ عارضٍ، كما ثبت في محلِّه.

فإن كان المرادُ أنَّ مفهوم الوجود ليس جنساً للجوهر والعرضِ فهو بديهيٌّ، لا يحتاج إلى مُؤنة البيان، فضلاً من معونة البرهان.

وإن كان الغـرضُ أنَّ مصداقـه ليس بجنسٍ لها، فـلا يتـمُّ إلا إذا ثبـت أنَّـهـا غـيرُ مشـتركَين في حقيقـةٍ تكـون بنفسـها مصداقـاً لهـذا المفهـوم. مـع أنَّـه لم يثبـت بعـدُ، لأنَّ أفـرادَ ماهيـةٍ واحـدةٍ قـد تكـون بعضُهـا مبـدءً لبعـضٍ آخَـرَ منهـا، كـما أنَّ الجواهـر المفارقـةَ مبـادٍ للجواهـر الماديَّـة، فإمَّـا أن تكـون العليَّـة والمعلوليـة باعتبـار الوجـود، أو باعتبـار مصداقـه. لا سـبيلَ إلى الأوَّل، لأنَّـه أمـرٌ اعتبـاريٌّ. وعـلى الثـاني مصداقُـه نفـسُ الماهيـة كـما حُقِّـق في محلِّـه.

فعـلى تقدير كـون الجوهـر والعـرض متشـاركَين في ذاتيٍّ هـو بنفسـه مصداقُ للوجـود يكـون ذلـك الـذاتيُّ مـن حيـث تقـرُّرُه في ضمـن الجوهـر مقدَّمـا عـلى نفسـه مـن حيـث تقـرُّرُه في ضمـن العـرض.

ولـو كان هـذا النحـوُ مـن التقـدُّم مسـتحيلاً في الذاتيَّـات لاسـتحال أن يكـون بعـضُ أفـراد ماهيَّـةٍ مبـدءً لبعـضٍ آخَـرَ مـن أفرادهـا.

لا يقـال: التقـدُّم هنـاك في نفـس الموجودية؛ لأنَّـا نقـول: كـذا الحـالُ ههنـا. فلـمَّا لم يـضرَّ هـذا النحـوُ مـن التقـدُّم في كـون تلـك الحقيقـة ذاتيَّـةً للمبـدء ولـذِي المبـدء، لا يـضرُّ أيضـاً في كـون الحقيقـة المشـتركة بـين الجوهـر والعَـرَض ذاتيـةً لهـا. فيجـوز أن يُوجـد حقيقـةٌ تكـون ذاتيَّـةً لـكلِّ واحـدٍ مـن الجوهـر والعَـرَض، وتكـون في الجوهـر متقدِّمـةً عليهـا في الأعـراض، كـما أنَّ الجوهـر ذاتيٌّ للجواهـر المفارقـةِ والماديَّـة، مـع أنَّهـا في المفارقـات أقـدمُ عليهـا في الجواهـر الماديَّـة.

ومنهـا: أنَّـا نعقـل كُلَّا مـن الجوهـر والعـرض بـدون الوجـود. والـشيءُ لا يُعقَـل بـدون جنسـه. فالموجـود لا يكـون جنسـاً لهـا. ألا تـرى أنَّـا نتصـوَّر

المثلَّـثَ، مـع الغفلـة عـن الموجـود، بحيـث لا يخطـر بالبـال معنـاه. ولا يمكـن أن يُغفَـل عـن الشـكليَّة عنـد تصـوُّره، فتكـون جوهريَّـةً للمثلَّـث، بخـلاف الموجـود.

وهـذا مـع توقُّفـه عـلى كـون الجوهـر والعـرض متعقَّلَـين بالكُنـه، لا يتـمُّ إلا إذا ثبـت أنَّ تعقُّـل الكُنـه المعقـولِ مـن الـشيء كُنهـه ضروريٌّ عنـد تعقُّـل الكُنـه، وإلا فيجـوز أن يكـون كُنـهُ الموجـود متعقَّـلاً عنـد تعقُّـل الجوهـر والعَـرَض، لكـن لا يعقـل أنَّ هـذا الكُنـه المعقـول كُنهـه، فيحكـم مـا يحكـم للجهـل بكـون المعلـوم كُنهه .

ومنهـا: أنَّ الموجـود ينقسـم حينئـذٍ بفصـولٍ مقسِّـمةٍ، وأنَّ الوجـودُ عـينُ حقيقتـه، فتكـون تلـك مفيـدةً لحقيقتـه أيضـاً، فيلـزم كـون الفصـول المقسِّـمة مقوِّمـةً.

وفيه أنَّ تقويم شيءٍ لشيءٍ على نحوين:

الأوَّل: تقريـر نفـس الماهيَّـة، كـما هـو شـأن العلَّـة، عـلى طريـق الجعـل البسـيط.

والثَّـاني: أن يكـون المقـوِّمُ جـزءً مـن حقيقـة الـشيءِ المقـوَّم، كـما هـو شـأن الفصـول المقوِّمـة.

فـإن أُريـدَ بكـون الفصـول المقسِّـمة مقوِّمـةً كونهُـا مقوِّمـةً بالنَّحـو الأوَّل، فـلا قباحـةَ فيـه أصـلاً، لأنَّ الفصـول المقسِّـمة مفيـدةٌ لحقيقـة الجنـس لكونهـا عِلَـلاً لهـا.

وإن أُريدَ بها كونهُا مقوِّمةً بالنَّحو الثَّاني، فاللُّزومُ ممنوع.

والصَّواب أن يُقال: لو اشتركا في ذاتيٍّ، فإمَّا أن يكون ذلك الذاتيُّ نفسَ ذاتِه، مفتقرةً إلى موضوعٍ مَّا، أو لا يكون كذلك. على الأوَّل لا يتناول الجوهرَ. وعلى الثَّاني العرضَ، إذ من المستحيل أن يكون ماهيةٌ واحدةٌ بنفس ذاتها مستغنيةً عن الموضوع، وهي بنفسها تحتاج إلى موضوعٍ أيضاً. فتأمَّل وأنصفْ.

[ليس كل شيء مندرجاً في المقولات العشر]

المبحث الثَّالث: أنَّهم قد ظنُّوا أنَّ كلَّ شيءٍ مندرجٌ في المقولات العشرة. وهكذا نُقل عن المعلِّم الأوَّلِ. فبعضهم جعلوا الوحدةَ التي هي مبدأُ الكمِّ المنفصلِ، والنقطةَ التي هي مبدأُ الخطِّ ـ على زعمهم ـ من الكمِّ. وجعلوا الأعدامَ من مقولة مَلَكاتِها. فقالوا: إنَّ العَمى مندرجٌ تحت الكيف، لاندراجِ البصر تحتَه. والسُّكون الذي هو عدمُ الحركة عمَّا من شأنه هي من الانفعال.

قال الشيخ في «قاطيغورياس الشفاء»[1]: التَّعويل في إدراج الشَّيء تحتَ مقولةٍ على النَّظر في الشيء، وفي رسم تلك المقولة. فإن كانت تصدُق عليه بالذَّات فهو منها، وإلا لا. وظاهرٌ أنَّ الكمَّ لا يتناول الوحدةَ والنقطةَ. والعدمُ ليس له حقيقةٌ وذاتٌ فلا يندرج تحتَ مقولةٍ أصلاً. واندراجُ السُّكون تحت مقولة الانفعال مُحالٌ قطعاً.

---

(١) انظر: منطق الشفاء ٢/ ٧١ ـ ٧٣.

وبعضهم جوَّزوا كون شيءٍ واحدٍ داخلاً تحت مقولاتٍ شتَّى، فجعلوا النقطةَ تارةً من مقولة المضاف، وتارةً من مقولة الكيف.

وفيه أنَّ الشيء الواحد لا يكون له إلا ذاتٌ واحدةٌ. ومن المستحيل أن تكون ذاتٌ واحدةٌ مندرجةً تحت مقولاتٍ شتَّى. وعروضُ العوارض تخالفها لا يجعل الذَّاتَ المعروضةَ داخلةً تحت مقولةٍ.

فالتَّحقيقُ أنَّ الوحدة والنُّقطةَ وأعدام المَلَكات وغيرَها من البسائط العقليَّةِ ليست بداخلةٍ تحت مقولةٍ، إذ لا جنس لها، ولا هي أجناسٌ لشيءٍ، إذ الأعدام ليس لها ذواتٌ، بل هي أعدامُ ذواتٍ، فهي لا حصَّةَ لها من الوجود. وإنَّما وجودُها في موضوعاتها بالعَرْض. فإن دخلتْ في مقولةٍ دخلتْ بالعَرْض. والدُّخول بالعَرْض ليس دخولَ النَّوع في المقولة، فإنَّ النَّوعَ يدخل في جنسه بالذَّات. وإذا لم يكن كذلك لم يكن المقولةُ جنساً بالقياس إليه.

فالأعدام لا تدخل في المقولات، وكذا الوحدة والنقطة وغيرهما من البسائط. وخروج هذه الأشياء عن المقولات لا يقدح في حصر الأجناس العالية في العشرة.

قال الشَّيخُ في «قاطيغورياس الشفاء»: «إن كانت أشخاصٌ مفردةٌ لا أنواعَ لها ولا أجناسَ، أو أنواعٌ لا أجناس لها، لم يكن شيءٌ من ذلك داخلاً تحت مقولةٍ، وكان مع ذلك حقّاً مَّا قيل من أنَّ المقولات هي هذه العشرة؛ إذ الخارج عنها ليس بمقولةٍ في نفسه، ولا داخلاً في مقولةٍ غيرها. وضرب لذلك مثلاً وهو أنَّه لو قال قائلٌ: لا بلادَ إلا عشرةٌ، فوُجِد قومٌ بداةٌ لا يتمدَّنون، لا يصير وقوعُهم خارجاً عن هذه البلاد سبباً في أن لا تكون هذه البلادُ عشرةً»[1].

(١) منطق الشفاء ٢/ ٧١

والحاصـل أنـا لا ندَّعـي أنَّ كلَّ شيءٍ محصـورٌ في هـذه المقـولات. إنَّ مـا ندَّعـي أنَّ المقـولات عـشرةٌ. فـلا يصادمـه وجـودُ مـا ليـس بجنـسٍ، ولا مندرجـاً تحـت جنـسٍ.

وبهـذا ظهـر أنَّ الوجـود ونحـوَه مـن الأمـور العامَّـة أيضـاً لا تنـدرج تحـت مقولـةٍ، لكونهـا بسـائطَ عقليَّـةً، وإن كانـت أعراضـاً، لأنَّهـا قائمـةٌ بالموضوعـات قيامـاً انتزاعيـاً.

لا يُقـال: القيـام المأخـوذُ في تعريـف العَـرَض مـا يكـون عـلى وجـه الانضـام؛ لأنَّـا نقـول: فيخـرجُ مقولـةُ المضـاف، وسـائرُ المقـولات النِّسـبيَّة عـن كونهـا أعراضـاً، إذ هـي بأسرهـا انتزاعيَّـةٌ.

وقـد بـان بهـذا البيـان سـخافةُ وهْـمِ مَـن توهَّـم وجـوبَ انـدراجِ العَـرَض تحـت مقولـةٍ مـن المقـولات. وبنـاءً عـلى هـذا قـال: إنَّ الأمـورَ العامَّـة كالوجـود ونحـوَه ليسـت بأعـراضٍ، وإنَّ المـراد بالعَـرَض في قـول الشَّـيخ في «التعليقـات»: «وجـود الأعـراض في أنفسـها هـو وجودهـا لمحالِّهـا، سـوى أنَّ العَـرَض الـذي هـو الوجـودُ لَّمـا لم يحتـج في موجوديَّتـه إلى وجـودٍ زائـدٍ لم يصـحَّ أن يُقـال: وجـودُه في نفسـه هـو وجـوده في موضوعـه، بـل هـو نفـسُ وجـودِ موضوعـه» العـرضُ مطلقـاً، لا المعنـى المشـهور.

وأنـت تعلـم أنَّـه مـع كونـه مخالفـاً لظاهـر كلامـه يصـير الاسـتثناء حينئـذٍ منقطعـاً، ويكـون المـراد بالموضـوع مطلـق المحـلِّ، لا محـل العـرض. ولا يخفـى مـا فيـه مـن التكلُّـف.

على أنَّ الوجود عندهم عارضٌ فلا بُدَّ أن يكون حالًّا. والحالُّ عندهم منحصرٌ في العَرَض والصُّورة. والمحلُّ في المادَّة والموضوعِ. والوجودُ ليس بصورةٍ قطعاً، فتعيَّن عرضيَّته.

فإن قلتَ: الوجودُ يعرض الجوهرَ أيضاً، فيكون أعمَّ من العَرَض. ولو اندرج تحتَ العَرَض كان أخصَّ منه، فيلزم أن يكون شيءٌ واحدٌ أخصَّ من شيءٍ، وأعمَّ منه.

قلتُ: الأعمُّ من العَرَض هو الوجود من حيث عروضه. والأخصُّ منه هو من حيث ذاته. ولا مشاحَّةَ فيه؛ ألا ترى أنَّ الوجود أعمُّ من نفسه أيضاً من حيث عروضه، لا من حيث ذاته.

لا يقال: الوجودُ مقوِّم لمحلِّه، ولا شيءَ من العَرَض كذلك؛ لأنَّا نقول: المصدريُّ ليس كذلك. ومصداقُه نفسُ الماهية، كما هو التَّحقيقُ، فهو نفس محلِّه .

[الرد على من خالف في عدد المقولات]

المبحث الرابع: إنَّ بعضهم توهَّموا أنَّ المقولات أربع: الجوهر، والكم، والكيف، والمضاف. والمقولات الباقيةُ مندرجةٌ في المضاف، لكون جميعها منسوبةً.

وأنت تعلمُ أنَّ تكرُّر النسبة معتبرةٌ في الإضافة، وغيرُ معتبرةٍ في غيرها من المقولات النِّسبيَّة.

وبعضُهم زعموا أنَّها خمسةٌ، خامسُها الحركةُ التي تعمُّ لأن يفعلَ، وأن ينفعل.

وفيه أنَّه قد تحقَّق في الطَّبَعيِّ أنَّ الحركةَ ليست بفعلٍ، بل مقولةُ الانفعال نفسُ الحركة.

وبعضهم زعموا أنَّ الانفعال هي الكيفيَّة، فليس التسخُّن غيرُ السُّخونة.

وهذا أيضاً باطلٌ، فإنَّ التسخُّن هو سلوكٌ إلى السُّخونة، فإنَّ المتسخِّن له في كلِّ آنٍ سخونةٌ. فليس تسخُّنُه تلك السُّخونة، بل تسخُّنُه إنَّما هو بالقياس إلى سخونةٍ مطلوبةٍ. والحاصلُ أنَّ التسخُّن هيئةٌ غير قارَّةٍ. والسُّخونةُ هيئةٌ قارَّةٌ. قال الشَّيخُ: «لو كان التسخين سخونةً لكان كلُّ ما يسخِّن يتسخَّن، ولكان كلَّما يحرِّك يتحرَّك»[1].

وستعلم رسومَ المقولات وخواصَّها، فيحصل لك الفرقُ بينها. وتفصيل هذه المباحث يُطلب من «قاطيغورياس الشفاء».

* * *

قوله: «أحدُها: الجوهر»

[أدلة القائلين بأن الجوهر ليس جنساً لما تحته، والرد عليها]

اعلم أنَّ بعضهم زعموا أنَّ الجوهر ليس جنساً بالقياس إلى ما تحته. واستدلُّوا عليه بوجوهٍ:

---

(١) منطق الشفاء ٢/ ٦٩

منهـا: أنَّ الجوهـر هـو الموجـود لا في موضـوعٍ. وهـذا المعنـى لـو كان جنسـاً لـكان لـه فصـلٌ مقسِّـمٌ. والفصـل المقسِّـمُ يفيـد وجـودَ الجنس. فيكـون فصلُـه المقسِّـم مفيـداً لوجـوده. ووجـوده عـين الحقيقـة، لأنَّـه الموجـود لا في الموضـوع. فيكـون مفيـدَ الحقيقـة. ومفيـدُ الحقيقـة فصـلٌ مقـوِّمٌ. فيلـزم كـونُ فصلـه المقسِّـم مقوِّمـاً.

ويرد عليه أنَّ تقويم شيءٍ لشيءٍ على نحوين:

الأوَّل أن يفيـدَ نفـسَ حقيقتِـه، كتقويـم العلَّـة حقيقـةَ المعلـول، عـلى طـور الجعـل البسـيط.

والثَّـاني: أن يدخـل في قِوامـه، ويكـون جـزءً منـه. ويتحصَّـل منـه ومـن جـزءٍ آخَـرَ ماهيتُـه، كتقويـم الفصـلِ ماهيَّـة النَّـوع.

فـإن أريـدَ أنَّـه يلـزم أن يكـون فصلُـه المقسِّـمُ مقوِّمـاً بالمعنـى الثَّـاني، فاللُّـزومُ ممنـوع. وإن أريـدَ أنَّـه يلـزم أن يكـون فصلُـه المقسِّـمُ مقوِّمـاً بالنَّحـو الأوَّل، فاللُّـزومُ مسلَّـمٌ، والـلازم ملتـزَمٌ، لأنَّ الفصـل علَّـةٌ للجنس، فهـو مقـرِّرٌ لماهيتـه كـما هـو شـأن العلَّـة.

ومنهـا: أنَّـه لـو كان معنـى الجوهـر ـ أعني الموجـود لا في موضـوعٍ ـ جنسـاً، لـزم أن لا ينعـدم شيءٌ مـن أفـراد الجوهـر، ضرورةَ أنَّ سـلب الـشيء عـن نفسـه محـالٌ.

وفيـه نظـرٌ، إذ الموجبـات بأسرهـا كاذبـةٌ عنـد عـدم الموضـوع، فيجـوز سـلبُ الـشيء عـن نفسـه إذا كان ذلـك الـشيءُ معدومـاً.

وما قيل: «يلزم من انعدام شيءٍ من أفراد هذا المعنى انقلابُ الحقيقة» فسخيفٌ، لأنَّ الانقلاب عبارةٌ عن صيرورةِ ماهيةٍ ماهيةً أُخرى. وهذا ليس بلازمٍ من الانعدام، لأنَّه بطلانُ الذَّات عن صفحة الواقع.

ومنها: أنَّه يلزم أن يكون أفرادُ الجواهر كلُّها واجبةَ الوجود.

وهذا ليس بشيءٍ، لأنَّا قد حقَّقنا في «حواشي شرح الرِّسالة القطبية»[1] أنَّ مصداق الوجود نفسُ الماهيَّة بلا انضمامِ أمرٍ وعروضِ عارضٍ. وهذا لا يستلزم وجوبَها. فلا يلزم من كون الجوهر مصداقاً للوجود لا في موضوع وجوبُها.

ومنها: أنَّنا[2] نحتاج في إثبات جوهريَّة النفوس والصُّور إلى نظرٍ واستدلالٍ. فلا يكون الجوهرُ جنساً لما تحتَه، لأنَّ ذاتيَّ الشيء يكون بيِّنَ الثُّبوت لذلك الشيء.

وفيه أنَّ ذاتيَّ الشيء إنَّما يكون بيِّنَ الثُّبوت له إذا كان ذلك الشيءُ متصوَّراً بالكُنه.

ومنها: أنَّ مفهوم الجوهر مقولٌ على ما تحته بالتشكيك، ضرورةَ أنَّ الجواهر العالية وسائطُ في صدور الجواهر السَّوافل. فيكون صدقُ الموجود لا في موضوع على العوالي أقدم من صدقه على السوافل. والذاتيُّ لا يكون مقولاً بالتشكيك.

---

(١) انظر: حواشي الشارح الفاضل على مير زاهد على رسالة التصور والتصديق (ص: ٦٥ ـ ٦٦).

(٢) في كلتا الطبعتين: «إنَّما». والظَّاهر ما أثبتناه.

وفيه أنَّ أنواعها ليست مختلفةً في حقيقة الجوهرية. فليس التقدُّم والتأخُّر في نفس هذا المعنى، وإن كان في لحوق الوجود تقدُّمٌ وتأخُّرٌ.

ومنها: أنَّ الماهية التي يُقال عليها الجوهرُ إمَّا بسيطةٌ فلا جنسَ لها، أو مؤلَّفةٌ، فإمَّا من بسائطَ، فهي أيضاً جواهرُ، لامتناع تقوُّم الجوهر بالعَرَض. فيصدق الجوهرُ عليها صدقَ العوارضِ، لبساطتها، فلا يكون الجوهر جنساً لها، أو من مركَّباتٍ، فيسوق الكلامُ فيها، فإمَّا أن يتسلسل، أو ينتهي إلى بسائطَ، فيعود ما لزم في تأليف الماهية من بسائط. فالجوهر ليس بجنسٍ.

وفيه أنَّه لا يلزم من نفي جنسيَّته لفصول الأنواع الجوهرية أن لا يكون جنساً لها أنفسِها، كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق أن لا يكون جنساً للإنسان.

ومنها: أنَّ الجوهر لو كان جنساً يُوجب تشارك الأنواع فيه، وامتيازها بفصول. فتلك الفصول إمَّا أعراضٌ، فيلزم تقوُّمُ الجوهر بالعَرَض، وإمَّا جواهرُ، فيكون الجواهرُ جنساً. فيكون امتيازُها بفصولٍ أيضاً. ويجري الكلام في هذه الفصول. فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى فصولٍ هي أعراضٌ. فيلزم تقوُّمُ الجوهر بالعرض.

وفيه أنَّه لا يلزم من كون الفصول جواهرَ أن يكون الجوهرُ جنساً لها. وعدم جنسيَّة الجوهر لها لا يستلزم عدمَ جنسيته للأنواع.

ومنها: أنَّا إذا قلنا: «الجسم جوهرٌ» كان هناك ثلاثة أمورٍ: الاستغناءُ عن المحلِّ، وكون ماهيَّته علَّةً لذلك الاستغناء، والماهية التي عرضت لها

هذا الاستغناء. والاستغناء عدميٌّ، والعلية اعتبارية. وأمَّا الثالث فيحتمل أن يكون المتشاركات فيها مختلفةً بالماهية، مع أنَّ أدنى مراتب الجنس الاشتراك.

وهذا عجيبٌ جداً، لأنَّه استدلال بالاحتمال.

* * *

قوله: «والمقولات التسعة للعرض»

[دليل القائلين بأنَّ العرض جنسٌ للتسعة، والرد عليه]

اعلم أنَّ بعضهم زعموا أنَّ العرض جنسٌ عالٍ للتسعة. فللموجودات مقولتان عاليتان، هما الجوهر والعرض.

وشيَّد أركانه صاحبُ «القبسات» حيث قال: «الجوهر يُطلَق على معنيين:

١. الموجود لا في موضوعٍ. ولا يُستراب في أنَّ هذا المعنى ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العَرَضيَّات اللَّاحقة.
٢. والماهيَّة المتأصِّلة التي هي في حدِّ جوهرها، بحيث حقُّها أن تكون بحسَب نفس طبيعتها المرسلةِ، قائمةَ الذَّات لا في موضوع.

وهذا المفهومُ حدُّ الجنس الأقصى لأجناس الجواهر، لما أنَّ لطباع هذا المفهوم بالنسبة إليها بحسَب نفس الماهية خواصَّ الذاتيِّ بالنِّسبة إلى ذي الذاتيِّ؛ ولأنَّه لو لم يكن من الذاتيَّات، بل كان من اللَّوازم، لكان له ـ لا محالةَ ـ مبدءٌ بالذَّات في نفس جوهر الماهية. فذلك المبدءُ هو الذي جنَّساه لمقولة الجوهر، وسمَّيناه «الجنس الأقصى»؛ ولأنَّه طبيعةٌ مشتركة بين الجواهر

كلِّها. وهي في حدِّ أنفسها ممتنعةُ الانسلاخ عنه. وهو طبيعة ثبوتيةٌ، لا من المعاني السلبيَّةِ والمفهومات العدميَّةِ. فإذا كان هو من الطباع العرضية التي هي من لوازم الماهية، كان له مبدءٌ مشتركٌ بينها. وينتهي لا محالة إلى طباعٍ ذاتيٍّ مشتركٌ. فذاك عندنا هو الجنس الأقصى.

وكذلك العَرَض يُطلق على معنيين:

١. الموجود في موضوع. وليس له صلوح أن يكون حدَّ المقولة العَرَض، بل هو من العَرَضيَّات اللاحقة، لا يستراب في ذلك.

٢. والطبيعة الناعتيَّة التي في حدِّ ذاتها، بحيث حقُّها، بحسب شخصيَّتها، وبحسَب نفس طبيعتها المرسلةِ جميعاً، أن تكون قائمةَ الذات[1] في موضوع. فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض هو الجنس الأقصى لمقولة العَرَض بحكم البراهين اليقينيَّة من هذه السُّبُل الثَّلاثة، كما هو في الجوهر من غير فرقٍ أصلاً»[2]. هذا كلامه.

وفيه كلامٌ، لأنَّ من ينفي كون العرض جنساً كيف يسلِّم أنَّ مفهوم العَرَضية من جوهريات الحقيقة العرضيَّة، حتى يكون مصداقها نفس تلك الحقائق، بل هي من العرضيات اللازمة لتلك الحقايق عنده. والسِّرُّ فيه أنَّ لحاظ العَرَض لا ينفكُّ عن لحاظ الموضوع. ولا ارتيابَ في أنَّ الموضوع، وكذا النسبة إليه، خارجٌ عن ماهيات الأعراض. فعلى تقدير كون مفهوم

---

(١) في الطبعتين: «قائمة بالذات». والتصحيح من القبسات.

(٢) القبسات (ص: ٤١ ـ ٤٢)

العـرض ذاتيّـاً لماهيّـات الأعـراض إذا لُوحِظـت ذاتيّاتهـا مـع قطـع النَّظَـر عـن الخـارج، فـلا يكـون الموضـوع ملاحظـاً، ضرورةَ أنّـه خـارجٌ عـن ذاتيّاتهـا قطعـاً، فـلا يكـون معنـى العَـرَض ملاحظـاً، إذ لحاظـه لا ينسـلخ عـن لحـاظ الموضـوع. وأمَّـا الجوهـر فإنَّـما أُخِـذ الموضـوع فيـه عدمـاً في التعبـير فقـط، دون المعـبَّر والمعنـوَن.

ثـمَّ إنَّ اشـتراك معنـىً عـرضيٍّ بـين شـيئين لا يُوجِـب اشـتراكَ ذاتيٍّ بينهما، إلا إذا كان ذلـك المعنـى العـرضيُّ متنزَعـاً عـن نفـس طبيعـةٍ مشـتركةٍ بينهـما جوهريـةٍ، وإلا فمعنـى العـرض مشـتركٌ بـين الأمـور العامَّـةِ والمقـولاتِ العرضيَّـةِ، مـع عدم اشـتراك ذاتيٍّ بينهـما، كـما لا يخفـى. ومعنـى الجنـس مشـتركٌ بـين فصولـه المقسِّـمة لـه، مـع عـدم تشـاركها في ذاتيٍّ، وإلا لـزم تركيـب الفصـول، فافهـم.

واعلـم أنَّ الشـيخ قـد صرَّح بنفـي جنسـيَّة العَـرَض، حتـى عقـد لـه فصـلاً في «قاطيغوريـاس الشـفاء». وقـال بعـد مـا اسـتقصى حججهـم السـخيفةَ: «فـلا تقـول بمثـل هـذه الهذيانـات في أنَّ العَـرَض ليـس بجنـسٍ، وإن كان الحـق هـو أنَّ العـرض ليـس بجنـسٍ»[1].

ومـا قـال صاحـب «القبسـات»: «إنَّ قولَـه: «وإن كان الحـقُّ هـو أن العـرض ليـس بجنـس» عـلى سـبيل الفـرض والتقديـر، أي وإن فرضنـا وسـلَّمنا أنّـه الحـقُّ»[2]، فـلا يخفـى سـخافتُه.

---

(١) منطق الشفاء ٢/ ٦٥. وعبارته: «فلا معونة لمثل هذه الهذيانات ...».

(٢) القبسات (ص: ٤٦)

ثـمَّ قـال الشـيخ: «لكنَّهـم قالـوا شـيئاً آخـر، وهـو أنَّ العـرض لا يـدلُّ عـلى طبيعـة البيـاض والسِّـواد، ولا عـلى طبيعـة سـائر الأعـراض، بـل عـلى أنَّ لـه نسـبةً إلى مـا هـو فيـه، وعـلى أنَّ ذاتـه يقتـضي هـذه النسـبة. والجنسُ يـدلُّ عـلى طبيعـة الأشـياء وماهياتهـا في نفسـها، لا مـا يلحـق ماهيَّاتِها مـن النسـبة.

وهـذا قـول سـديدٌ. والدليـل عـلى ذلـك أنَّ لفظـة «العرضيَّـة» إمَّـا أن تـدلَّ عـلى أنَّ الـشيءَ موجـودٌ في موضـوعٍ، فتكـون دلالتُـه عـلى هـذه النسـبة، أو تـدل عـلى أنَّـه في ذاتـه بحيـث لا بُـدَّ لـه مـن موضـوعٍ. فهـذا أيضـاً معنـىً عـرضيٌّ، وذلـك لأنَّ نسـبة هـذا المعنـى إلى أكثـر الأعـراض مثـل الكمِّيَّـة والكيفيَّـة والوضـعِ، نسـبةُ أمـرٍ غـيرِ مقـوِّم لماهيَّاتهـا، لأنَّ ماهيَّاتهـا تتمثَّـل مُدرَكـةً مفهومـةً، ثـمَّ يُشَـكُّ في كثـيرٍ منهـا، فـلا يُـدرى أنَّهـا محتاجـةٌ إلى موضـوعٍ، حتـى يبرهـن عليهـا في الفلسـفة الأولى، حتـى إنَّ قومـاً جعلـوا هـذه الأمـور جواهـرَ.

فنسـبة العَـرَض إلى هـذه نسـبة الموجـودات إلى ماهيَّـات العـشرة، مـن حيـث[1] ليـس داخـلاً في الماهيَّـة»[2]. هـذا كلامـه.

وأورد عليـه الشـيخ المقتـول في «المطارحـات» أنَّ هـذا يتوجَّـه في الجوهـر بعينـه، فإنَّهـم يقولـون: «الصـور جواهـرُ، والفصـولُ جواهـرُ. وكليَّـات الجواهـرِ جواهـرُ». فنقـول: رُبَّـما نعقلهـا ونشـكُّ في جوهريَّتهـا، فالجوهريّـة أيضـاً عرضيَّـةٌ، وقـد قيـل «إنَّهـا جنسٌ». وعـلى هـذا يصعـب إثبـاتُ كثـيرٍ مـن الأجنـاس»[3].

(١) في الطبعتين زيادة: «إنها». والتصحيح من الشفاء.

(٢) منطق الشفاء ٢/ ٦٥ ـ ٦٦.

(٣) انظر: المشارع والمطارحات (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق) ١/ ٢٣٣.

وإن قيل: إنَّما يُشكُّ في جوهريَّةِ فصلٍ أو صورةٍ، لعدم التَّنبية بمعنى الجوهر، أو بمعنى ذلك الفصل أو الصورة، يُقال في السَّواد وغيره من الأعراض لمثل هذا من أنَّه إنَّما يَشكُّ في عرضيَّة السَّواد من لم يفهم معناه، أو معنى الجوهر، أو الجسم، أو معنى العرضيَّة.

والحقُّ أنَّ العَرَض لاشتماله على النسبة إلى الموضوع ليس من مقوِّمات ماهيَّات الأعراض. وإلا لم توجد في الأعيان. وأيضاً إنَّا نعقل السَّوادَ أوَّلاً ثمَّ نعقل إضافته إلى محلٍّ، فنسبته إلى الموضوع تابعةٌ لماهيَّةٍ عرضيَّةٍ لها. ولو كان العَرَض جنساً للحقائق العرضيَّة لوجب أن يُلاحظ الموضوع معها، ضرورةَ أنَّ العرض لا يُمكن أن يُلاحظ بدون ملاحظة الموضوع.

* * *

قوله: «والجوهر هو الموجودُ لا في موضوعٍ»

[المقسم للجوهر والعرض]

المشهور أنَّ المَقسِمَ للجوهر والعَرَض الماهيَّةُ من حيث هي، الموجودةُ في نفس الأمر، سواءٌ كان موجوداً في الخارج أم لا.

وقال بعضُهم: «هي الموجودة خارجَ المشاعر». وإذا أُوردَ عليه خروجُ الأعراض التي لا تُوجَد في الأعيان كالنِّسَب والإضافات ارتكب المسامحةَ في عدِّهم إيَّاه إعراضاً.

وأنتَ تعلم أنَّ المقولات الانتزاعيَّة كالأين والوضع وغيرهما أعراضٌ مع أنَّها ليست بموجودةٍ خارجَ المشاعر.

وأيضاً فإنَّهم قسَّموا الكيف إلى الكيفيات الخارجية والكيفيات الانتزاعيَّة.

وأيضاً الصُّورةُ الحاصلةُ في الذِّهن عرَضٌ، لكونها حالَّةً في المحلِّ المستغني عنها.

فالحقُّ أنَّ مَقسِم الجوهر والعَرَض هي الماهيةُ الموجودةُ في نفس الأمر، سواءٌ كانت موجودةً في الخارج أو في الذِّهن.

[وجه حصر الموجود في الثلاثة]

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنَّ الموجود إمَّا أن يكون متعالياً عن الماهيَّة، أوْ لا، إذ تشخُّصُه إن كان عينَ ذاته فهو الأول، وإلا فهو الثاني. وذلك لأنَّ الماهية تُطلَق غالباً على الأمر الكليِّ المعقولِ. فالذي يكون تشخصُّه عينَ ذاته لا يكون له ماهيَّةٌ. والموجود الذي له ماهيةٌ إن كان موجوداً لا في موضوعٍ فجوهرٌ، وإلا فعرضٌ.

[إيضاح المراد من قولهم: «موجود لا في موضوع»]

وليس المرادُ بالموجود لا في موضوعٍ أن يكون حقيقةُ الجوهر نفسَ هذا المفهوم، أو لازماً مساوياً له.

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ الموجودَ بالفعل لا في موضوعٍ صادقٌ على الواجب سبحانه أيضاً، فلو كان حقيقتُه نفسَ هذا المفهومِ يلزَم كونُ الواجب سبحانه جوهراً. وكذا إذا كان هذا المفهومُ لازماً مساوياً لحقيقته، إذ صدقُه عليه يستلزم صدقَ ملزومه المساوي عليه تعالى.

وأمَّـا ثانيـاً: فلـما ذكـره الشَّيخُ «أنَّـا قـد نُذعـن بجوهريَّـة شيءٍ، مـع الشَّـكِّ في وجـوده بالفعـل لا في موضـوع».

وأوردَ عليـه بـأنَّ القـول بكـون الـشيء جوهـراً مـع تجويـز كونـه معدومـاً قـولٌ بثبـوت المعـدوم، إذ مـا لا ثبـوتَ لـه لا يثبـت لـه شيءٌ. والأَولى أن يُقـال: «قـد نعلـم كـونَ الـشيء جوهـراً مـع الغفلـة عـن معنـى الموجـود لا في موضـوع». فليـس «الموجـود لا في موضـوع» عـينَ حقيقـة الجوهـر، ولا لازمـاً لهـا بحيـث ينتقـلُ الذهـنُ منـه إليـه.

وأمَّـا ثالثـاً: فلأنَّـه لَّمـا اسـتحقَّ معنـى الموجـود بانضيـاف معنـىً سـلبيٍّ إليـه أن يكـون جنسـاً للحقائـق الجوهريَّـة، فلـماذا لا يسـتحقُّ بانضيـاف معنـىً وجوديٍّ إليـه أن يجعـل جنسـاً للحقائـق العرضيَّـة، بـل هـذا أولى.

وأمَّـا رابعـاً: فـلأنَّ مـن الجوهـر مـا ليـس موجـوداً بالفعـل لا في موضـوعٍ، بـل موجـود بالفعـل في موضـوعٍ كالصـور الحاصلـة في الأذهـان عنـد مـن يـرى حصـولَ الأشـياء بأنفسـها في الأذهـان، لأنَّ حصولهـا في الأذهـان عـلى سـبيل حلـول الأعـراض في محالِّهـا، فـلا يصـدق أنَّهـا موجـودةٌ بالفعـل لا في موضـوع. وهـذا ليـس بصـادقٍ عـلى الواجـب سبحانه، ضرورةَ تقدُّسـه عـن الماهيَّـة. وأمَّـا الصُّـوَر العقليَّـة فهـي وإن كانـت موجـودةً بالفعـل لا في موضـوعٍ، لكنَّهـا ماهيَّاتٌ مـن حقِّهـا إذا وُجـدت في الأعيـان أن تكـون لا في موضـوعٍ. والجوهـر لكونـه جنسـاً عاليـاً وإن كان بسيطاً لكـن لا بُـدَّ في التعبـير عنـه مـن أخـذ عبـارةٍ دالَّـةٍ عـلى معنـاه، كاشـفةٍ مـن حقيقتـه.

وإنّما أُخِذ الأمرُ العدميُّ في التعبير عنه دون المعبَّر والمعنون، كما أنّهم يعبِّرون عن كثيرٍ من الفصول الحقيقية بالأمور العدميَّة، بل أخذه عدماً في العنوان كاشفٌ عن عدم أخذه في المعنون.

وبهذا ظهر أنَّ المذكور في المتن تعريفٌ لفظيٌّ. إنَّما قُصِد منه الالتفاتُ إلى حقيقته بإحضارها عند المُدرِكة. فلا يجب فيه ما يجب في التعريفات الحقيقيَّة من الطَّرد والعكس.

[إشكالٌ عويصٌ على قولهم بامتناع كون شيءٍ واحدٍ جوهراً وعرضاً معاً]

واعلم أنَّ ههنا إشكالاً عويصاً، تقريرُه: أنَّه قد تقرَّر عندهم أنَّ الجوهر ماهيَّةٌ تكون بنفس ذاتها غنيَّةً عن الموضوع، والعَرَض ماهيَّةٌ تكون بنفس ذاتها محتاجةً إلى موضوعٍ مَّا كما سيجيء إن شاء الله تعالى. فالشيء الواحدُ يستحيل أن يكون جوهراً وعرضاً معاً.

فإن قلتَ: إنّهم قالوا فصولُ الجواهر جواهرُ، ومع ذلك قد صرَّحوا بكونها كيفيات.

قلتُ: الكيفيةُ تُطلَق بالاشتراك اللَّفظيِّ على ما هو من أقسام العَرَض، وعلى فصول الجواهر. فحيثُ أطلقوا على فصول الجواهرِ كيفيات لم يريدوا بها ما هو من أقسام العَرَض.

إذا تمهَّد هذا فنقول: الصُّوَر العقليَّة المأخوذة من الجواهر حالَّةٌ في الذِّهن. والذهنُ محلٌّ لها، فهي أعراضٌ مع كونها جواهرَ.

وقد أجابوا عن هذا الإشكال بوجوهٍ:

منها: أنَّ الصورة العقلية المأخوذة من الجواهر، وإن كانت موجودةً بالفعل في موضوعٍ، لأنّها قائمة بالذهن قيامَ العَرَض بموضوعه، لكنَّها بحسَب نفس ذاتها من حقِّها أن تُوجَد في الأعيان لا في موضوع، كالمغناطيس الذي لا يجذب الحديدَ في الكف، ويجذبه خارج الكف، إذا صادفه، وإذا لم يصادفه لم يجذبه. فلا ينبغي أن يُقال: إنَّه مختلف الحقيقة في الكفِّ وفي خارج الكف، بل هو في كلا الحالَين على صفةٍ واحدةٍ، وهو أنَّه حجرٌ من شأنه جذبُ الحديد إذا صادفه. فكذا حقيقةُ الجوهر ماهيَّةٌ من حقِّ وجودها في الأعيان أن تكون لا في موضوعٍ. وهذا المعنى ثابتٌ للجوهر سواءٌ وُجِد في العقل أو في الأعيان. وليس إذا كان في العقل في موضوعٍ، بل معقول الجوهر جوهرٌ، بمعنى أنَّه إذا وُجِد في الأعيان كان لا في موضوعٍ، وإن كان بالفعل في موضوعٍ.

لا يُقال: فقد بطلت المنافاةُ بين الجوهرية والعَرَضية، لاجتماعهما في الجواهر المعقولة؛ لأنَّا نقول: الممنوع أن يكون ماهيَّةٌ تُوجَد في الأعيان مرَّةً جوهراً ومرَّةً عَرَضاً، حتى تكون في الأعيان غيرَ محتاجٍ إلى موضوعٍ أصلاً، وفيها محتاجاً إلى موضوعٍ مَّا. ولم يمتنع أن يكون معقولُ تلك الماهيَّة عرضاً.

هذا ما يُستفاد من كلام الشيخ في فصل العلم من «إلهيات الشفاء»[1].

ويرد عليه أنّهم ـ ومنهم الشيخ أيضاً ـ قد فرَّقوا بين العَرَض

---

(١) انظر: إلهيات الشفاء (ص: ١٤١ ـ ١٤٢) الفصل الثامن (في العلم وأنه عرضٌ) من المقالة الثالثة من الفن الثالث عشر (وهو الإلهيات) من كتاب الشفاء.

والصُّورة بأنَّ العَرَض بنفس طباعه مفتقرٌ إلى المحلِّ، والصورة بطباعها غيرُ مفتقرةٍ إليه، إنَّما تفتقر إليه بحسب خصوصيَّةٍ شخصيَّةٍ تلحقها، وأنَّ الطبيعة العَرَضية المطلقة محتاجةٌ إلى المحلِّ المطلق، والخاصَّة إلى الخاصِّ، بخلاف الصُّورة، فإنَّها بطبيعتها لا تحتاج إلى المحلِّ أصلاً. فعلى تقدير كون الصُّورة العقلية الجوهريَّة عَرَضاً تكون بحسَب طبيعتها المطلقةِ محتاجةً إلى موضوعٍ مطلقٍ. فلا تكون جوهراً بحسَب نفس ذاتها، بل يستحيل أن تُوجَد ماهيَّتها لا في موضوعٍ. فلا يُوجَد فردٌ منها قائماً بنفسه.

على أنَّ وجود الصُّورة في الذِّهن على نحوِ وجودِ الحالِّ في محلِّه. وانحصار الحالِّ في العَرَض والصُّورة، والمحلِّ في المادَّةِ والموضوع مُجمَعٌ عليه. وظاهرٌ أنَّ وجود الصُّورة في الذِّهن ليس على نحوِ وجودِ الصُّورة في مادَّتها، فهو على نحوِ وجود الأعراض في موضوعاتها. فيكون حقيقتُها محتاجةً إلى موضوعٍ مطلقٍ. فلا تكون ماهيَّتُها موجودةً لا في موضوع.

ومنها: ما قال صاحب «القبسات»: «إنَّ الصُّورة المعقولةَ من الجوهر جوهرٌ في حدِّ ذاتها بجميع الاعتبارات، وإن عَرَض لها بحسَب نحوِ وجودِها في الذِّهن أن يكون وجودُها الذهنيُّ في محلٍّ. إنَّما اللَّازم من ذلك أن يكون العلمُ، وهو وجودُها الذهنيُّ، عرضاً، لا المعلوم بالذَّات على الحقيقة، وهو نفس جوهر الماهيَّة»[1]. انتهى.

ولا يخفى أنَّ الصورة المعقولة من الجوهر حالَّةٌ في المحلِّ[2] المستغني

---

(١) القبسات (ص: ٤١)

(٢) في الطبعتين: «محلّ» بدون الألف واللام.

عنهـا، فيكـون الذِّهـنُ بالنسـبة إليهـا موضوعـاً، فيكـون عرضـاً لا جوهـراً. فإنكار عرضيَّتهـا، مـع الاعـتراف بحلولهـا في الذِّهـن متنافيـان.

عـلى أنَّ رسـم العَـرَض صـادقٌ عليهـا كـما لا يخفـى. فعـدم إطـلاق لفـظ «العَـرَض» عليهـا لا يُغني شـيئاً.

وأمَّـا قولـه: «وإن عـرَض لهـا بحسـب نحـوِ وجودهـا إلـخ» فعجيـبٌ، لأنَّ الصُّـورة حالَّـةٌ في الذِّهـن بـلا ريـبٍ، فهـي عَـرَضٌ، فـلا معنـى للقـول بـأنَّ العَـرَض هـو وجودُهـا لا نفسُـها.

وهـل هـذا إلا كـما يُقـال: البيـاض ـ مثـلاً ـ ليـس بعَـرَضٍ، إذ الحـالُّ في الجسـم هـو وجـودُه، لا نفسُـه.

وأيضـاً يلـزم عـلى هـذا أن لا تكـون الأعـراضُ أيضـاً حالَّـةً في الذِّهـن، بـل وجودُهـا. فيلـزم كونُهـا جواهـرَ.

ومنهـا: أنَّ الجوهـر يُحمَـل عـلى نفسِـه وأفـرادِه نحوَيـن مـن الحمـل: الأوَّل: الحمـل الأوَّليُّ أو الـذاتيُّ. والثَّـاني: الحمـلُ الشَّـائعُ المتعـارف. ولا بُـدَّ فيـه مـن ترتُّـب الآثـار.

فمـن الجواهـر مـا يصـدق عليـه الجوهـرُ بنحويـن مـن الصِّـدق الصِّـدقِ الـذاتيِّ والشـائعِ. ومنهـا مـا يصـدُق عليـه الجوهـرُ بالنَّحـو الأوَّل مـن الصـدق فقـط. وهـي الجواهـرُ المعقولـةُ. فهـي جواهـرُ لصـدق الجوهـر عليهـا صدقـاً ذاتيـاً، وأعـراضٌ أيضـاً، لصـدق العَـرَض عليهـا صدقـاً عَرَضيـاً.

وبالجملـة ليـس مـن شرط الجوهريَّـة أن يترتَّـب عليـه آثـارُه الأعيانيـة، بـل يصـدقُ الجوهـرُ حيـث لا يترتَّـب الآثـار أيضـاً. فمـن الجواهـر مـا يترتَّـب عليـه

الآثـار الخارجيَّـة، فيكـون قائـماً بالفعـل لا في موضـوعٍ. ومنهـا مـا لا يترتَّـب هـي عليـه، فيكـون موجـوداً بالفعـل في موضـوعٍ. ولا يُخرِجـه ذلـك عـن كونـه جوهراً، لأنَّ الجوهـر صـادقٌ عليـه صدقـاً ذاتيّـاً، وإن لم يصـدق عليـه صدقـاً متعارفـاً.

والحـقُّ أنَّـه مـع القـول بحصـول الأشـياء بأنفسـها في الذِّهـن لا محيـصَ عـن الإشـكال، إلا إذا أُنكِـر المنافـاةُ بـين الجوهريَّـة والعَرَضيَّـة.

* * *

قوله: «كالأجسام»

[وجه حصر الجوهر في أنواعه]

الجوهـرُ إمَّـا جسـمٌ أو غـيرُه. وعـلى الثَّـاني إمَّـا جـزءٌ منـه، أوْ لا. والأوَّل إمَّـا أن يكـون جـزءً منـه يكـون الجسـم بـه بالفعـل، أو يكـون جـزءً منـه يكـون هـو بالقـوة. فـالأوَّل هـي الصُّـورة. الثَّـاني هـي المـادَّةُ. وعـلى الثـاني فـلا محالـةَ يكـون مفارقـاً عـن عـالم الأجسـام، فإمَّـا أن يكـون لـه تعلُّـقٌ بالجسـم مـن حيـث التدبـير والتـصرُّف، وهـو النَّفـس، أوْ لا يكـون، بـل يكـون مفارقـاً محضـاً، وهـو العقـلُ.

وهذا موافقٌ لما ذكره الشيخ في أوَّل ثانية «إلهيات الشفاء»[1].

وقسـم في أول ثالثـة «قاطيغوريـاس الشـفاء» هكـذا: «الجوهـر إمَّـا بسـيطٌ أو مركَّـبٌ ـ أعنـي مـن الأشـياء التـي منهـا يتركَّـب الجوهـرُ، أعنـي المـادَّة والصُّـورة ـ، والبسـيطُ إمَّـا أن يكـون غـيرَ داخـلٍ في تقويـم المركَّـب، بـل هـو بـريءٌ مفـارِقٌ، أو يكـون داخـلاً في تقويمـه، فإمَّـا دخـولَ الخشـب في وجـود الكـرسيِّ، ويُسـمَّى

(١) أي في الفصل الأوَّل من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء (ص: ٥٧ ـ ٦٠)

«مادَّةً»، وإمَّا دخولَ شكل الكرسيِّ في وجود الكرسيِّ، ويُسمَّى «صورةً»[1].

وهذا تقسيمٌ مُربَّعٌ.

وقد يُقسَّم بأنَّ الجوهر إمَّا جسمٌ أوْ لا، والثَّاني إمَّا جزءٌ منه أوْ لا، والأوَّل إمَّا ما هو به بالقوَّة، أو ما هو به بالفعل. والأوَّل مادَّةٌ. والثَّاني صورةٌ. والثَّاني إمَّا مفارقٌ محضٌ لا تعلُّقَ له بنوعٍ من أنواع الجسم، ولا بشخصٍ من أشخاصه، وهو العقلُ، أو مفارِقٌ ليس كذلك، فإمَّا متعلِّقٌ بنوعٍ من أنواع الجسم، وهو ربُّ النَّوع، أو بشخصٍ من أشخاصه، وهو النفس.

فالأقسام ستَّةٌ. وإثبات كلٍّ من هذه الأقسام في الفلسفة. وهذا التقسيم قد استصوبه الأستاذُ العلَّامة قُدِّسَ سرُّه في بعض رسائله.

* * *

قوله: «والعَرَض هو الموجودُ في الموضوعِ، أي المحلِّ»

ههنا مباحث:

[تعريف العرض]

الأوَّل: إنَّهم حدُّوا العَرَض بأنَّه موجودٌ في شيءٍ لا كجزءٍ منه، لا يصحُّ قِوامُه بدون ما هو فيه.

وأرادوا بـ«الشيء» في قولهم: «موجودٌ في شيء» شيئاً متحصِّلَ القِوام، قد تمَّت شيئيتُه قبلَ أن يُوجَد في ذلك الموجود. واحترزوا به عن الصُّورة

(١) منطق الشفاء (٢/ ٩٤، الفصل الأول من المقالة الثالثة من قاطيغورياس ـ مقولات ـ الشفاء)

الموجودة في المادَّة، إذ المادَّة لا يتحصَّل شيئاً بالفعل دون الصُّورة. فالموضوع هو الذي إذاقيس إلى ما حلَّ فيه لا يكون متقوِّماً به من حيث ماهيَّته، بل يكون متحصِّل الذَّات قبلَ وجود ذلك الشيء فيه. فالهيولى بالقياس إلى الصورة الجسميَّة والنوعية ليست موضوعاً، فإنَّها ليست متحصِّلةَ الذَّات قبلَ وجود الصُّورة فيه.

قال الشيخُ في «قاطيغورياس الشفاء»: «إذا عنينا بقولنا: «الموجود في شيء» أي شيءٍ[1] متحصِّلِ القوام بنفسه، قد تمَّت شيئيتُه دون ما يُوجَد فيه، أو يتمُّ دونَها، فلا يُقوِّمه ما يحلُّ فيه، كان[2] فرقاً بين حالِ العَرَض في الموضوع وبين حالِ الصُّورة في المادَّة، فإنَّ الصُّورة هي الأمر الذي يَجعَل محلَّه موجوداً بالفعل. ومحلُّه ليس شيئاً بالفعل إلا بالصُّورة»[3].

والحاصلُ أنَّ المحلَّ قد يكون محتاجاً إلى ماهيَّةِ الحالِّ بنفس ذاته، وقد لا يكون محتاجاً إلى ماهيَّة الحالِّ أصلاً، بل ماهيَّة الحالِّ تحتاج إلى المحلِّ المطلق، وهويَّتُه إلى المحلِّ المخصوصِ. فالمحلُّ الأوَّل يُسمَّى «مادَّةً»، وحالُّه «صورةً»، والثَّاني «موضوعاً»، وحالُّه «عَرَضاً».

فتفسير الموضوع المأخوذ في تعريف العَرضِ بالمحلِّ ليس على ما ينبغي، لأنَّ الموضوع أخصُّ مطلقاً من المحلِّ، إذ الموضوع عبارةٌ عن المحلِّ المستغني

(١) في الشفاء: «أي في شيء». بزيادة «في».
(٢) هذا جواب الشرط.
(٣) منطق الشفاء (٢/ ٣١)

عـن الحـالّ. والمحـلُّ قـد يكـون محتاجـاً إلى مـا حـلَّ فيـه كالمـادَّة .

[العرض يتشخَّص بموضوعه]

المبحـث الثـاني: إنَّهـم قالـوا: إنَّ العَـرَض إنَّـما يتشـخَّص بموضوعـه. وذلـك لأنَّ طبيعـة العَـرَض يحتـاج إلى مطلـق الموضـوع. فالعَـرَض الخـاصُّ لا بُـدَّ وأن يحتـاج في تشـخُّصه ووجـودِه الخـاصِّ إلى موضـوعٍ خـاصٍّ. ولا يجـوز عليـه أن يفـارق موضوعـاً معيَّنـاً إلى موضـوعٍ آخـر خـاصٍّ. فيلـزم انسـلاخُ العَـرَض الخـاصِّ عـن طبـاع العرضيَّـة، لأنَّـه لا يقـوم بالموضـوع الثَّـاني إلا بعـد خلـع الموضـوع الأوَّل. فـلا بُـدَّ أن يكـون خلعُـه الموضـوعَ الأوَّلَ مقدَّمـاً بالـذَّات عـلى حلولـه في الموضـوع الثـاني. ففـي مرتبـة خلـع الموضـوع الأوَّل يلـزَمُ انسـلاخُه عـن طبـاع العرضيَّـة، لأنَّـه غـيرُ قائـمٍ في تلـك المرتبـة بموضـوعٍ.

والبيـان المحقَّـق أنَّ مصـداق الوجـود الخـاصِّ نفسُ الماهيـة المتقـرِّرة، فإمَّـا أن يكـون نفـس ماهيتـه المتقـرِّرةُ لا في موضـوعٍ، فيكـون جوهـراً، أو في موضـوعٍ لا بعينـه، فـلا يمكـن تحقُّـق التقـرُّر الخـاصِّ، لإبهـام الموضـوع وعـدم وجـودِه.

ولا يُقـاس عليـه حـالُ الجسـم بالنِّسـبة إلى الأيـن، لأنَّ الأيـن مـن عـوارض الجسـم. فليـس لـه في مرتبـة تقـرُّره أيـنٌ، بخـلاف العَـرَض إذ لا يمكـن تقـرُّرُه مـن دون أن يكـون في موضـوعٍ.

ومن ههنا يستبين أنَّ العَرَض لا ينتقل عن موضوعِه.

فإن قلتَ: الرائحةُ تنتقل من ذي الرائحة إلى ما يجاوره.

قلـتُ: قـد ثبـت في الطَّبَعـيِّ أنَّ هنـاك حـدوثُ رائحـةٍ أخـرى في المجـاور.

وإلا لزم كونُ الوَرد مثلاً خالياً عن الرائحة بعد إرواح الهواء الذي يجاوره.

وأنّه لا يقوم بأكثرِ من موضوعٍ واحدٍ. وإلا لم يكن واحداً بالشَّخص.

فإن قيل: الإضافاتُ المتكرِّرةُ كالمؤاخاة والمجاورة قائمةٌ بشيئين، لا بشيءٍ واحدٍ.

قلتُ: قد صرَّح الشيخُ في «قاطيغورياس الشفاء» أنّه لا يجوزُ قيامُ عرضٍ واحدٍ بشيئين، بأن يكون موضوعُه ذانك الشيئان معاً. إنَّما الممتنع قيامُ عرضٍ واحدٍ بموضوعَين، بأن يكون كلٌّ منهما موضوعاً على حياله. والإضافات المتكرِّرةُ إنَّما تقوم بمجموع المضافَين، لا في كلٍّ منهما على حدةٍ، كما أنَّ الكثرة عَرَضٌ قائمٌ بما فوق الواحد، وكذلك العدد.

فإن قلتَ: موضوعُ العدد طبيعة النوعِ، ولا يلزَمُ قيامُ المحصَّل بغير المحصَّل.

قلتُ: العددُ مركَّبٌ من الوحدات فقط. وليست الهيئة الصورية جزءً منها، كما ثبت في محلِّه. وقد حقَّقناه في «حواشي شرح الرسالة القطبية».

فيكون محلُّه مجموعَ الوحدات. فإذا حلَّت وحدةٌ في زيدٍ، وأخرى في عمروٍ، فحل الاثنان زيداً وعمراً معاً، لا بأن يكون كلُّ واحدٍ واحدٍ منهما موضوعاً للاثنين.

ولم يدلَّ دليلٌ على امتناع قيام المحصَّل بغير المحصَّل.

على أنّه يشكل الأمر في كون المقولات عشرةً جداً، إذ لا يمكن أن يُقال: إنَّ موضوع العشرة طبيعةُ النوع، لعدم اشتراك المقولات في ذاتيٍّ،

فضلاً عن طبيعة النوع.

[اختلاف المتكلمين في قيام العرض بالعرض مع غيرهم اختلاف لفظيٌّ]

المبحث الثَّالث: إنَّ العَرَض إنَّما يقتضي موضوعاً. وخصوصُ كون الموضوع جوهراً بمعزلٍ عن طباع العرضيَّة، بل السرعة والبطوء قائمان بالحركة، والاستقامةُ والانحناءُ بالخطِّ. بل الوجود والوحدةُ عرضان قائمان بجميع الأعراض.

والمتكلِّمون إذ فسَّروا العَرَض بما يكون تابعاً في التحيُّز للمتحيِّز بالذَّات، ذهبوا إلى أنَّ العَرَض لا يقومُ بالعَرَض، إذ العرض لا يكون متحيِّزاً بالذَّات. فالعَرَض القائمُ بالعَرَض قائمٌ بذلك المحلِّ، لا بذلك العَرَض. فالنِّزاعُ لفظيٌّ كما لا يخفى على المتأمِّل.

[إشكال في لزوم كون صور المركبات أعراضاً]

المبحث الرابع: إنَّ العَرَض لو كان عبارةً عن الحالِّ في المحلِّ المستغني عنه يلزم كونُ صُوَر المركَّبات أعراضاً، لأنَّ محلَّها ـ أعني الهيولى ـ مستغنيةٌ عن صُوَر المركَّبات، ضرورةَ أنَّ الهيولى مستغنيةٌ عنها في تقويمها. والمحلُّ المستغني عن الحالِّ موضوعٌ. فصُوَر المركَّبات حالَّةٌ في موضوعٍ. فهي أعراضٌ.

وقـد أجابـوا عنه بـأنَّ محـلَّ صُـور المركَّبـات وإن لم يحتـج إليهـا في الوجـود، لكنَّهـا محتاجـةٌ إليهـا في التحصيـل النوعـيِّ. والمـراد بالاحتيـاج إلى الموضـوع في تعريـف العَـرَض أعـمُّ مـن الاحتيـاج في الوجـود والتحصيـل النوعـيِّ.

ولـمَّـا ورد عليـه أنَّ محـلَّ الصُّـور التركيبيَّـة ـ أعنـي الهيـولى ـ مسـتغنيةٌ عـن تلـك الصُّـور في التحصيـل النوعـيِّ أيضـاً، لكـون صـور البسـائط كافيـةً في تحصيلهـا، أجيـبَ عنـه بـأنَّ الصُّـوَر التركيبيَّـة ليسـت حالَّـةً في الهيـولى، بـل هـي حالَّـةٌ في المجمـوع الممتـزج مـن البسـائط. وهـذا المجمـوعُ متقـوِّمٌ بالصُّـور التركيبيَّـة، ومحتـاجٌ في التقـوُّم إليهـا، فهـي حالَّـةٌ في محـلٍّ محتـاجٍ إليهـا.

وأوردَ عليـه بـأنَّ في العنـاصر الممتزجة أمريـن: العناصر، ووصـف الاجتماع. والعنـاصر أنفسـها غـيرُ محتاجـةٍ إليهـا، لكونهـا متحصِّلـةً متقوِّمـةً بصورهـا، إنَّـما يحتـاج إليهـا في وصـف الاجتـماع. وهـو أمـرٌ عـرضيٌّ. والحـالُّ الـذي يحتـاج إليـه المحـلُّ في أمـرٍ عـرضيٍّ لا في وجـوده، عـرضٌ لا جوهـرٌ.

و**التَّحقيـق** أنَّ المعتـبر في محـلِّ العـرضِ الاسـتغناءُ في الوجـود، وفي محـلِّ الصـورةِ الحاجـةُ فيـه. فالعَـرَض عبـارةٌ عـن الحـالِّ في المحـلِّ المسـتغني عنـه في الوجـود. والعنـاصر الممتزجـةُ غـيرُ محتاجـةٍ إلى الصُّـوَر التركيبيَّـة في الوجـود. فتأمَّـل ولا تغفـل.

* * *

قوله: «هي الكم»

إنَّما ذكر الكم عقيبَ الجوهر لكونه أعمَّ وجوداً من الكيف، وأصحَّ وجوداً من المضاف.

[تعريف الكم، وبيان أقسامه]

واعلم أنَّ الكم هو العَرَض الذي يقبل القسمةَ والتجزِّيَ لذاته، أمَّا الوهميةَ فقبوله لها بالذات، وعروضُها لغيره بواسطة اقترانه به ظاهرٌ، وأمَّا الفكيَّة فقابِلها أوَّلاً وبالذَّات وإنكان هي المادَّةُ، لكنَّه يُعِدُّها لقبول القسمة الانفكاكية، وإن لم يكن اجتماعُه معها، إذ المُعِدُّ لا يجب اجتماعُه مع الأثر. ويتبعه قبولُ المساواة والزيادة والنقصان. وذلك لأنَّا إذا لاحظنا المقاديرَ والأعداد، ولم نلاحظ معها شيئاً آخَرَ أمكننا أن نحكم بالمساواة والزيادة والنقصان، وإذا لم نلاحظ عدداً ومقداراً مع الشيء الآخَر لم يمكن الحكم بشيءٍ منهما.

ثمَّ إنَّه إن كان بين أجزائه حدٌّ مشترَكٌ، فهو الكم المتَّصلُ كالمقدار، وإلا فهو الكم المنفصلُ كالعدد.

ثمَّ الكم المتَّصل إمَّا غيرُ قارٍّ، وهو ما لا يجوز اجتماعُ أجزائه المفروضةِ في الوجود، وهو الزمان، وإمَّا قارٌّ، وهو المقدار. فإن انقسم في الجهات الثلاث فجسمٌ تعليميٌّ، أو في جهتين فقط فسطحٌ، أو في جهةٍ واحدةٍ فقط فخطٌّ.

والكم المنفصلُ هو العدد. و في كونه كماً إشكالٌ عويصٌ، قد فرغنا عن حلِّه في «حواشي شرح الرسالة القطبية».

* * *

قوله: «والكيف»

قدَّمه على باقي المقولات لأنَّه أصحُّ وجوداً من جميعها.

[تعريف الكيف، وبيان أقسامه]

وهو عرضٌ لا يقتضي القسمةَ والنسبةَ، أي لا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير.

وأقسامه أربعةٌ: الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصَّة بالكميَّات، والكيفيات الاستعداديَّة.

وهذا الحصرُ استقرائيٌّ.

ويمكن أن يُقال: إنَّ الكيف إمَّا أن يختص به أو لا يختص به. والثَّاني إمَّا محسوسٌ أوْ لا، فهو إمَّا استعدادٌ نحوَ الكمال، أو كمالٌ. وهذا هو الكيفيات النفسانية.

وفيه أنَّه يجوز أن يكون ما لا يختصُّ بالكم، ولا يكون محسوساً، ولا يكون استعداداً لكيفيةٍ غيرِ مختصَّةٍ بذوات الأنفس. غايةُ ما في الباب أنَّه غير محقَّق الوقوع، فيرجع إلى الاستقراء.

وقـال الشـيخ: «إنَّ الكيـف إن فَعَـل بالتشـبيه[1] فمحسـوسٌ، وإلا فـإن تعلَّـق بالكـم فهـو المختـصُّ بالكميَّـات، وإلا فثبوتـه للجسـم إمَّـا مـن حيـث جسـميَّته، فهـو الاسـتعداد، أو مـن حيـث إنَّـه ذو نفسٍ، وهـو المختـص بـذوات الأنفـس»[2].

وفيـه أنَّ كـون الكيفيـات المحسوسـة كلِّهـا فاعلـةً في حيِّـز المنـع كالخفَّـة والثِّقَـل.

ثـمَّ الكيفيـات المحسوسـة إن كانـت راسـخةً كصفـرة الذَّهب وحلاوة العسـل سُـمِّيت «انفعاليـات» لانفعـال [النفـس عنهـا][3] كحمـرة الخجـل وصفـرة الوجل. وأنواعهـا: الملموسـات والمُبصَرات والمسـموعات والمذوقات والمشـمومات.

وأمَّـا الكيفيـات النفسـانية ـ أي المختصَّـة بـذوات الأنفـس ـ فـإن كانـت راسـخةً سُـمِّيت «مَلَكـةً»، وإلا سُـمِّيت «حـالاً». وهـي أنـواعٌ: الحيـوة والعلـم والإرادة والقـدرة.

وأمَّـا الكيفيـات المختصـة بالكميـات، فهـي عارضـةٌ للكـم، إمَّـا وحدَهـا كالزوجيَّـة والفرديَّـة العارضتَـين للعـددِ، والتثليـث والتربيـع للمثلَّـث والمربَّـع، وإمَّـا مـع غيرهـا كالخلقـة[4] والزاويـة[5].

---

(١) يعنـي إن كان فعلـه بطريـق التشـبيه، بمعنـى أنَّـه يجعـل الغيـر شـبيهاً بـه، كالحـرارة تجعـل المجـاور حـاراً.

(٢) انظر: منطق الشفاء ٢/ ١٧٢، وهو نقل بالمعنى، ولفظ الشيخ يختلف عنه.

(٣) في المطبوعتين: «لا انفعاليات». وما بين المعقوفتين زدناها ليستقيم المعنى.

(٤) وهو مجموع الشكل واللون.

(٥) فإنهَّا هيئة عارضةٌ للسطح عند ملتقى خطَّين يحيطان به من غير أن يتَّحدا خطاً واحداً.

وأمَّا الكيفيات الاستعدادية فهي إمَّا استعدادٌ نحوَ القبول، ويسمى «ضعفاً»، وإمَّا استعدادٌ نحوَ الدفع واللاقبول، ويُسمَّى «قوة» و «لاضعفاً».

* * *

قوله: «والإضافة هي عبارةٌ عن النِّسبة المتكرِّرة»

[المضاف الحقيقي والمشهوري]

أي نسبةٌ تُعقَل بالقياس إلى نسبةٍ أخرى، معقولةٍ أيضاً بالقياس إلى الأُولى، كالأبوَّة، فإنَّها نسبةٌ تُعقَل بالقياس إلى البنوَّة، وهي أيضاً نسبة تُعقَل بالقياس إلى الأبوَّة.

وهذا يُسمَّى مضافاً حقيقياً، والذَّاتُ المفروضةُ لهذه الإضافة مضافاً مشهورياً. وقد يُطلَق المضاف المشهوريُّ على المجموع المركَّب منها ومن معروضها.

[الاختلاف في وجود الإضافة في الخارج]

واعلم أنَّهم اختلفوا في وجود الإضافة في الخارج، فقال بعضهم: إنَّ الإضافةَ موجودةٌ في الأعيان. وقال بعضهم: الإضافة ليست بموجودةٍ في الخارج.

قال الشيخ في المقالة الثالثة من «إلهيات الشفاء»: «لكن الأشدُّ اهتماماً من هذا معرفتُنا هل الإضافةُ في نفسها موجودةٌ في الأعيان، أوْ أمرٌ آخرُ إنَّما يُتصوَّر في العقل، ويكون ككثيرٍ من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عُقِلت بعد أن تحصل في العقل، فإنَّ الأشياء إذا عُقِلت تحدث لها في العقل أمورٌ لم

يكن لها من خارجس، فتصير كليَّةً وذاتيَّةً وعرضيَّةً، وتكون جنساً وفصلاً، وتكون محمولاً وموضوعاً، وأشياء من هذا القبيل.

فقومٌ ذهبوا إلى أنَّ حقيقة الإضافات إنَّما تحدث أيضاً في النفس إذا عُقِلت الأشياءُ. وقوم قالوا: بل الإضافة شيءٌ موجود في الأعيان.

واحتجُّوا وقالوا: نحن نعلمُ أنَّ هذا في الوجود أبُو ذلك، وأنَّ ذلك في الوجود ابن هذا، عُقِل أو لم يُعقَل. ونحن نعلم أنَّ النبات تطلب الغذاء، وأنَّ الطلب مع إضافةٍ مَّا، وليس للنَّبات عقلٌ بوجهٍ من الوجوه، ولا إدراكٌ. ونحن نعلم أنَّ السماء في نفسه فوقَ الأرض، والأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك.

وليست الإضافة إلا أمثال هذه الأشياء التي أوْمَأنا إليها. وهي تكون للأشياء وإن لم تُدرِك.

وقالت الفرقةُ الثَّانية: إنه لو كانت الإضافة موجودةً للأشياء لوجب من ذلك أن لا تنتهي الإضافاتُ، فإنَّه كان يكون بين الأب والابن إضافةٌ. وكانت تلك الإضافةُ موجودةً لهما، أو لأحدهما، أو لكلِّ واحدٍ منهما، فمن حيث الأبوَّة للأب، وهي عارضة له، والأب معروضٌ لها، وهي مضافة. وكذلك البنوَّة. فههنا إذن علاقةُ الأبوَّة مع الأب، والبنوَّة مع الابن خارجةٌ عن العلاقة التي بين الأب والابن، فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى، وأن تذهب إلى غير النِّهاية، وأن تكون أيضاً من الإضافات ما هي علاقةٌ بين موجودٍ ومعدومٍ، كما نحن متقدِّمون بالقياس إلى القرون التي تخلَّفنا، وعالمون بالقيامة،

والذي تنحلُّ به الشبهةُ من الطَّرفين جميعاً أن نرجع إلى حدِّ المضاف المطلق فنقول: إنَّ المضاف هو الذي ماهيَّته معقولةٌ[1] بالقياس إلى غيره، فكلُّ شيءٍ في الأعيان يكون بحسب ماهيَّته إنَّما تقال بالقياس إلى غيره، فذلك الشيء من المضاف، لكن في الأعيان أشياءُ كثيرةٌ بهذه الصفة. فالمضاف في الأعيان موجودٌ. فإن كان للمضاف ماهيَّةٌ أخرى فينبغي أن يجرَّد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنَّما هو معقولٌ بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى. وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيءٍ غير نفسه، بل هو مضاف لذاته على ما علمتَ. فليس هناك ذاتٌ وشيءٌ هو الإضافةُ، بل هناك مضافٌ لذاته لا بإضافةٍ أخرى»[2].

واعترض عليه الفاضلُ الخوانساري بأنَّه إن أراد بقوله: «لكن في الأعيان أشياء كثيرة إلخ» أنَّ في الأعيان أشياءُ كثيرةٌ بحيث تكون ماهيَّاتها معقولةً بالقياس إلى غيرها بالذَّات، أي تكون مضافةً حقيقيَّةً كالأبوة مثلاً، فهو غيرُ مسلَّمٍ، بل هو أوَّلُ النَّزاع وعينُ الدعوى.

وإن أراد أنَّه يُوجد في الأعيان أشياءُ كثيرةٌ تُعقَل ماهيَّاتُها بالقياس إلى غيرها باعتبار عروض الإضافة كزيد مثلاً فإنَّه باعتبار أنَّه أبٌ يُعقَل ماهيَّته بالقياس إلى غيره، فهو مسلَّمٌ، لكن لا نزاعَ فيه.

---

(١) في الشفاء: «تقال» بدل «معقولة».

(٢) إلهيات الشفاء (ص: ١٥٦ ـ ١٥٧)

والحاصـل أنَّ النِّزاع في وجـود المضـاف الحقيقـيِّ، لا المضـاف المشـهوريِّ. ومـا ذكـره الشـيخُ إنَّـما يتـمُّ في الثَّـاني دون الأوَّل.

ومـا ذكـر في حـلِّ الدَّليـل لنا في وجـود الإضافـات في الخـارج مـن أنَّ لـزوم التسلسـل ممنـوعٌ، لأن زيـداً مثـلاً وإن كان مضافـاً بسـبب الأبـوَّة، لكـن الأبـوَّة ليسـت مضافـةً بسـببِ أمـرٍ آخـرَ ليُنقـل الـكلامُ ويتسلسـل، بـل هـي مضافـةٌ بذاتهـا، فتنتهـي السلسـلةُ. نعـم، الأبـوَّة أيضـاً يمكـن أن يعـرض لـه معنـىً هـو مـن قبيـل المضـاف الحقيقـيِّ، كالعـروض مثـلاً، لكـن هـو أيضـاً مضـاف بذاتـه، ولا حاجـةَ إلى أمـرٍ آخَـرَ بـه يصـيرُ مضافـاً، حتـى يلـزم التسلسـل، وهكـذا الحـالُ فيـما إذا فُـرض عـروضُ إضافـةٍ لهـذا العـروض، فغـيرُ نافـعٍ، لأنَّ مـراد المسـتدلِّ ليـس أنَّ لـكلِّ مضـافٍ مضـافٌ لأمـرٍ آخَـر، فلـو كانـت الإضافـات موجـودةً لـزم التسلسـل، حتـى يُقـال في جوابـه: إنَّ بعـض الإضافـات مضافـةٌ بذاتـه، فـلا يلـزم التسلسـل، بـل مـرادُه أنَّ الإضافـة لـو كانـت موجـودةً لكانـت عرضـاً البتَّـةَ، فيكـون عارضـاً لموصوفهـا، والعـروض أيضـاً إضافـةٌ حقيقيـةٌ، وعـلى تقديـر وجـوده يكـون عارضـاً أيضـاً، فيلـزم وجـودُ عـروضٍ آخَـرَ وهكـذا.

وبالجملـة يُنقـل الـكلامُ في عـروض العارضيـة، وعـروضِ عروضهـا إلى غـير النهايـة.

والتَّحقيـق أنَّ الإضافـات الحقيقيَّـة ليسـت بموجـودةٍ في الخارج بأنفسـها، بل إنَّـما وجودُهـا في الخـارج بمعنـى أنَّ منشـأ انتزاعهـا موجـودٌ فيـه، لكـن الاتِّصـاف ببعـض الإضافـات قـد يكـون في الخـارج. فتأمَّـل ولا تغفـل.

* * *

قوله: «والأين»

هي نسبةُ المتمكّن إلى المكان، أي كونُه فيه.

[الأين الحقيقي وغير الحقيقي]

وهو على نحوَين:

١. حقيقيٌّ، وهو كونُ الشيء في مكانِه الخاصِّ به، الذي لا يسعُ فيه غيرَه.

٢. وغير حقيقيٍّ، وهو ما لايكون كذلك، ككون زيدٍ في الدّار.

* * *

قوله: «والملك»

ويُقال لهذه المقولةِ «الجدةُ» أيضاً.

قال الشيخُ بعد ما بيّن أنَّ هذه المقولة: «لم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمُها»[1].

إنَّها هيئةٌ تعرِضُ الجسمَ بسببِ ما يلاصق به، ويشتملُ عليه، وينتقلُ بانتقاله، كالتنقُّل والتعمُّم والتقمُّص.

فمنه ما هو طَبَعيٌّ كالإهاب للهرَّة، ومنه عَرَضيٌّ، سواءٌ كان محيطاً بالكلِّ كالثّوب الشّامل لجميع البدن، أو محيطاً بالبعض كالعِمامة والقميص وغيرهما.

---

(١) منطق الشفاء ٢/ ٢٣٥

قولـه: «**والفعـل**» هـو إخـراجُ شيءٍ شـيئاً مـن القـوَّة إلى الفعـل يسـيراً يسـيراً كالتبريد والتسـخين.

* * *

قولـه: «**والانفعـال**» هـو خـروجُ الـشيء مـن القـوَّة إلى الفعـل عـلى سـبيل التدريـج.

[الأولى أن يقال: مقوقة أن يفعل، وأن ينفعل]

قـال الشـيخ[1]: الأَولى في تعبـير مقولـة الفعـل والانفعـال أن يُقـال: «مقولـة أن يفعـل، وأن ينفعـل» لأنَّ الفعـل قـد يُقـال عنـد استكماله، وكـذا الانفعـالُ لمـا انتهـى إليـه الحركـةُ، بخـلاف «أن يفعـل، وأن ينفعـل». فـكان لفـظ «أن يفعـل، وأن ينفعـل» مخصوصـاً بالحالـة المتجـدِّدة التـي فيهـا التوجُّـه إلى مـا ينتهيـان إليـه، فـلا يُقـال للثـوب: «ينخـرق» إلا حـين هـو متوجِّـه إلى الغايـة المسـتقرَّة بعـد تلـك الحركـة.

* * *

قوله: «المتى» هو نسبةُ الشيء إلى الزمان.

[المتى الحقيقي وغير الحقيقي]

وهو أيضاً كالأين ينقسم إلى حقيقيٍّ وغيرِ حقيقيٍّ.

أمَّا الحقيقيُّ فهو كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه، كالصوم لليوم.

---

(١) انظر: منطق الشفاء ٢/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، والشارح الفاضل نقل المعنى، واللفظ له وليس للشيخ.

وغيرُ الحقيقيِّ ما لايكون كذلك، كالدخول في الشهر والسَّنَة.

والمتى الحقيقيُّ يجوز أن يشترك فيه كثيرون، بخلاف الأين الحقيقيِّ.

* * *

قولـه: «والوضـع» هـو هيئـةٌ تعـرض الـشيءَ مـن جهـةِ نسـبتين: نسـبةِ بعـض أجـزاء الـشيء إلى بعـضٍ، ونسـبةٍ إلى خـارجٍ عنـه، سـواءٌ كان ذلـك الخـارجُ حاويـاً أو محويّـاً.

* * *

قولـه: «ويجمعهـا هـذا البيـت الفـارسيُّ» لاجتـماع الجوهـر والكـم والانفعال والكيـف والأيـن والمتـى في المـصراع الأوَّل، والإضافـةِ والوضـع والفعـل والملـك في الثاني.

فصلٌ في ترتيب الأنواع

اعلم أنَّ الأنواع قد تترتَّب متنازلةً، فالنوع قد يكون تحتَه نوعٌ، ولا يكون فوقَه نوعٌ، فهو النَّوع العالي. وقد يكون تحتَه نوعٌ وفوقَه نوعٌ، وهو النَّوع المتوسِّط. وقد لا يكون تحتَه نوعٌ، ويكون فوقَه نوعٌ، وهو النوع السَّافل. ويُقال له «نوع الأنواع» أيضاً.

قوله: «فصلٌ في ترتيب الأنواع» الإضافيةِ بالقياس إلى مثلها.

[الترتيب معتبر في الأنواع الإضافية]

إذ الإضافيُّ بالقياس إلى الحقيقيِّ إمَّا عالٍ أومفردٌ، إذ يمتنع أن يكون فوقَه نوعٌ حقيقيٌّ، فإن كان تحتَه نوعٌ حقيقيٌّ فهو العالي، وإلا فالمفرد.

وأمَّا النوع الحقيقيُّ بالقياس إلى مثله فليس إلا مفرداً، لأنَّه لو كان فوقَه أو تحته نوعٌ لزم أن يكون الحقيقيُّ فوقَ نوعٍ، فيكون جنساً.

وأمَّا الحقيقيُّ بالقياس إلى الإضافيِّ فإمَّا مفردٌ أو سافلٌ، لامتناع أن يكون تحتَه نوعٌ، فإن كان فوقَه نوعٌ فهو سافلٌ، وإلا فمفردٌ.

* * *

قوله: «اعلم أنَّ الأنواع قد تترتَّب متنازلةً»

أشار بلفظ «قد» إلى أنَّ ترتيبها ليس ضروريّاً، لجواز كونها مفردةً، ولذا لم يجعلها من المراتب. ومن جعلها منها نظر إلى الترتيب وجوداً وعدماً.

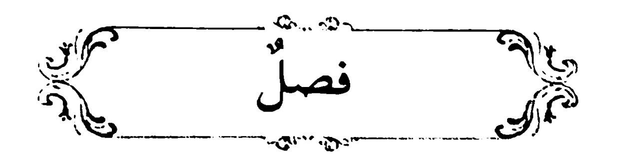
وإنَّـما رُتِّبـت متنازلـةً بحيـث ينتهـي إلى نـوعٍ لا نـوعَ بعـدَه، لأنَّـه لـو لم تكـن كذلـك لـكان كلُّ نـوعٍ تحتَـه نـوعٌ، فـلا يتحقَّـق شـخصٌ. وإلا لـزم انتهاؤهـا. وإذا لم يتحقَّـق شـخصٌ لم يتحقَّـق تلـك الأنـواعُ، ضرورةَ أنَّ وجودَهـا لا يكـون إلا في ضمـن الأشـخاص، ففـرضُ وجودِهـا غـيرَ متناهيـةٍ يسـتلزم عدمَهـا.

❊ ❊ ❊

قولـه: «وهـو النـوع السَّـافل» ولا بُـدَّ أن يكـون حقيقيّـاً وإضافيّـاً أيضـاً. أمَّـا الأوَّل فلأنَّـه لا نـوعَ تحتَـه. وأمَّـا الثَّـاني فلاندراجـه تحـت الجنـس. وبهذيـن الاعتباريـن يُقـال لـه: «نـوع الأنـواع».

والمـراد أنَّ أحـد الأمريـن غـيرُ كافٍ في كونـه نـوعَ الأنـواع، لا أنَّ مجمـوع الأمريـن كافٍ، وإلا يلـزم أن يكـون النَّـوعُ المفـردُ المنـدرجُ تحـتَ جنـسٍ نـوعَ الأنـواع، بـل لا بُـدَّ أن يكـون ذلـك الجنسُ نوعـاً مندرجـاً تحـت جنـسٍ آخَـرَ.

وبهـذا ظهـر أنَّ مفهـومَ نـوع الأنـواع مسـتلزِمٌ للنِّسـبة إلى مـا فوقَـه، ولذلـك يجـب تركيبُـه مـن الجنـس والفصـل. فـما لا ينـدرج تحـت جنـسٍ، كالوحـدة والنقطـة، نـوعٌ حقيقـيٌّ، وليـس بنـوعِ الأنـواع.



[في الفصل]

الثَّالث: الفصلُ: وهو كليٌّ مقولٌ على الشَّيء في جواب «أيُّ شيءٍ هو في ذاته؟» كما إذا سُئِل: الإنسانُ أي شيء هو في ذاته؟ فيُجاب بأنَّه ناطقٌ.

وهو قسمان: قريبٌ وبعيدٌ.

فالقريبُ هو المميِّزُ عن المشاركات في الجنس القريب.

والبعيدُ هو المميِّزُ عن المشاركات في الجنس البعيد.

فالأوَّل كالنَّاطق للإنسان، والثاني كالحسَّاس له.

وللفصل نسبةٌ إلى النَّوعِ، فيُسمَّى «مقوِّماً» لدخوله في قوام النَّوع وحقيقتِه؛ ونسبةٌ إلى الجنسِ، فيُسمَّى «مقسِّماً»، لأنَّه يُقسِّم الجنسَ ويحصِّل قسماً له، كالنَّاطق فهو مقوِّمٌ للإنسان، لأنَّ الإنسان هو الحيوان النَّاطقُ، ومقسِّمٌ للحيوان، لأنَّ بالناطق حصَل للحيوان قسمان: أحدُهما الحيوانُ النَّاطقُ، والآخَرُ الحيوانُ الغيرُ الناطقِ.

قوله: «فصل، ثالث الكليَّات الفصل»

[معنيان للفصل]

وهو يُطلَق تارةً على ما يتميَّزُ به الشيءُ عن شيءٍ، لازماً كان أو مفارقاً، ذاتيّاً أو عرضيّاً، وتارةً على كليٍّ مقولٍ في جواب أيُّ شيءٍ هو في ذاته؟.

والمـراد مـن «المقـول في جـواب أي شيء» المميِّـز الـذي لا يصلـح لجـواب «مـا هـو؟»، فيخـرج الجنـس والنـوعُ. وأمَّـا العَـرَض العـامُّ فـلا يميِّـزُ شـيئاً إلا مـن حيـث إنَّـه خاصَّـةٌ إضافيَّـةٌ، لا مـن حيـث إنَّـه عَـرَضٌ عـامٌّ.

وقولـه: «في ذاتـه» يُخـرِج الخاصَّـةَ، لأنَّهـا لا تميِّـزُ الـشيءَ في ذاتـه، بـل في عَرَضـه.

[إشكال انتقاض تعريف الفصل بالحدِّ، والجواب عنه]

لا يُقـال: الحـدُّ يصلـح للوقـوع في جـواب «أيُّ شيء هـو في ذاتـه؟»؛ لأنَّـا نقـول: قـد وقـع الاصطـلاحُ عـلى أنَّ «أيّـاً» إنَّـما يُطلَـب بـه المميِّـز الـذي لا يكـون مقـولاً في جـواب «مـا هـو؟».

أو يُقـال: المقصـود مـن «أيُّ شيء هـو؟» طلـبُ المميِّـز مـن حيـث هـو مميِّـزٌ بعـد العلـم بالمشـترك[1].

واعلـم أنَّ هـذا التعريـف للفصـل مذكـورٌ في «الإشـارات»[2]. وقـال في «الشـفاء»[3]: «إنَّـه الـكليُّ المقـولُ عـلى النـوع في جـواب أيُّ شيء هـو في ذاتـه مـن جنسـه».

والأوَّل أعمُّ من الثَّاني، لصدقه على فصلِ ما لا جنسَ له.

---

(١) الجـواب الأول حاصـل جـواب الفاضـل المحاكـم، والجـواب الثـاني حاصـل جـواب المحقـق الطـوسي. والتفصيـل في شرح الإشـارات (١/ ٨٧ ـ ٨٨)، وشرح تهذيـب المنطـق لمـلا عبـد الله اليـزدي (ص: ١٥٨ ـ ١٦٠، طبعـة دار النـور المبـين)

(٢) انظر: الإشارات (ضمن شرح الإشارات) ١/ ٨٧.

(٣) انظر: منطق الشفاء (١/ ٧٦)

فإن قلتَ: التعريفُ الثَّاني يُبطل حصرَ جزءِ الماهيَّة في الجنس والفصل، لجواز تركُّب الماهيَّة من أمرين متساويين أو أمورٍ متساويةٍ، فليس كلٌّ منها جنساً ولا فصلاً بهذا التفسير، إذ لا جنس لها، بخلاف التفسير الأوَّل، لأنَّ كُلاً منهما فصلٌ للماهيَّةِ، ضرورةَ أنَّهما يميِّزانها عمَّا يُشاركها في الوجود.

قلتُ: قد ثبت أنَّه لا يجوز تركيب الماهيَّة من أمرين متساويين، وإلا فيكونان متحصِّلَين، فلا يمكن الاتِّحادُ بينهما، حتى يُتصوَّر التركيبُ العقليُّ، فافهم.

* * *

قوله: «وهو قسمان: قريبٌ وبعيدٌ إلخ»

هذا الكلامُ يدلُّ دلالةً صريحةً على أنَّ ما لا جنسَ له، لا فصل له، وإلا لكان قسمٌ آخَرُ، وهو الذي يميِّزُ عن المشاركات في الوجود دون الجنس، مع أنَّه حصر الفصل في القسمين. والظَّاهر منه الحصرُ العقليُّ. كذا قيل.

* * *

قوله: «فالقريب هو المميِّز عن المشاركات في الجنس القريب» فلا بُدَّ من أن يكون محصِّلاً بانفراده، وإلا لم يبق فصلاً قريباً.

[إشكال كون الحساس والمتحرك بالإرادة فصلين للحيوان]

لا يقال: الحسَّاس والمتحرِّك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان؛ لأنَّا نقول: هما أثران لفصله. فإنَّ الفصل لَمَّا كان مجهولاً عُبِّر عنه بآثاره كالنطق بفصل الإنسان. ولَمَّا اشتبه تقدُّم أحدهما على الآخر عُبِّر بهما معاً عن فصل الحيوان.

[إشكال على امتناع فصلين لشيء واحد]

لا يُقال: الكليُّ كما يصدق على واحدٍ من أفراده، يصدق على كثيرين، فمجموع الإنسان والفرس حيوانٌ، فله فصلان قريبان، هما الناطق والصاهل؛ لأنَّا نقول: إن أريد أنَّ الكليَّ كما يصدق على واحدٍ واحدٍ من أفراده، كذلك يصدق على المجموع المركَّب منها، المعروضِ للهيئة الصُّورية، فذلك ممنوع، فإنَّ الأفراد من الأجزاء الغير المحمولة لذلك المجموع. ولا يلزم أن يصدق على المركب ما يصدق على أجزاءه الغير المحمولةِ.

وإن أريد أنَّه كما يصدق على فردٍ من أفراده يصدق على الكثير منها بما هو كثيرٌ فمسلَّمٌ، لكن يصدق على واحدٍ منها يصدق واحدٍ وعلى الكثير منها بأصداقٍ كثيرةٍ. وهذا غيرُ ضارٍّ، إذ يجوز صدق الحيوان على الإنسان والفرس بأصداق كثيرةٍ، فليس مجموع الإنسان والفرس حيواناً واحداً، حتى يحتاج إلى الفصل.

وبهذا ظهر فسادُ ما قيل: إنَّ مجموع النَّاطق والصاهل فصلٌ لمجموع الإنسان والفرس من حيث هما كذلك.

فإن قلتَ: لا يجب امتيازُ الفصل عن المشاركات بفصلٍ آخَر، إنَّما يجب ذلك لو كان الاشتراكُ في ذاتيٍّ.

هكذا أفاد الشيخ في «إلهيات الشفاء».

* * *

قوله: «لأنَّ بالناطق حصَل للحيوان قسمان»

فيه مسامحةٌ، لأنَّ الفصل إذا اقترن بالجنس ميَّزه وحصَّله نوعاً. فلو كان الناطقُ مقسِّماً للحيوان إلى قسمين ومحصِّلاً له فيهما، لكان هو حاصلاً في كليهما، ضرورةَ أن المقسِّم يقوِّم ما قسَّم إليه.

قال الشيخُ في «الشفاء»: «ليس من الفصول المقوِّمة ما لا يقسِّم. ومن الفصول المقسِّمة في ظاهر الأمر ما لا يقوِّم. وليس ذلك البتَّةَ إلا الفصول السلبيَّة التي ليست بالحقيقة فصولاً، فإنَّا إذا قلنا: «الحيوان منه ناطقٌ ومنه غير ناطق» لم نثبت لغير الناطق نوعاً محصَّلاً بإزاء الناطق»[1].

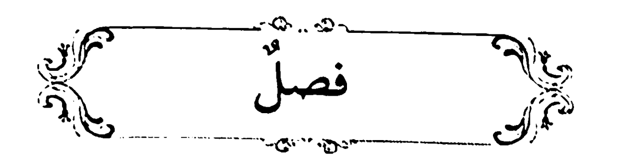
فقد جعل الناطق فصلاً مقسِّماً مقوِّماً، وجعل غير الناطق مقسِّماً غيرَ مقوِّم. وجعلهما مقسِّمَين للحيوان إلى قسمين. فيكون كلُّ واحدٍ منهما مقسِّماً له إلى قسمٍ واحدٍ.

قال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه: «من قال: إنَّ الناطق يقسم الحيوان إلى قسمين أراد أنَّه إذا اعتُبِر انضمامُه إليه وجوداً وعدماً انقسم به إليهما»[2].

---

(١) منطق الشفاء ١/ ٧٨.

(٢) حاشية السيد المحقق على شرح الشمسية للقطب الرازي (١/ ٣٢٢)



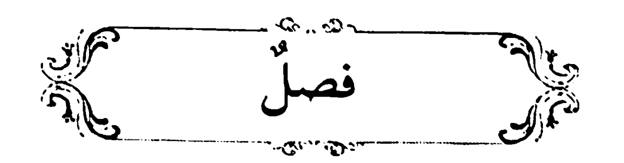
فصلٌ

[في الفصل المقوِّم]

كلُّ مقوِّمٍ للعالي مقوِّمٌ للسَّافل كالقابل للأبعاد، فإنَّه مقوِّمٌ للجسم، وهو مقوِّمٌ للجسم النَّامي والحيوان والإنسان، وكالنَّامي فإنَّه كما أنَّه مقوِّمٌ للجسم النَّامي مقوِّمٌ للحيوان، ومقوِّمٌ للإنسان أيضاً، وكالحسَّاس والمتحرِّك بالإرادة، فإنَّهما كما أنَّهما مقوِّمان للحيوان كذلك مقوِّمان للإنسان.

وليس كلُّ مقوِّمٍ للسَّافل مقوِّماً للعالي، فإنَّ النَّاطق مقوِّمٌ للإنسان، وليس مقوِّماً للحيوان.

قوله: «وليس كلُّ مقوِّمٍ للسافل مقوِّماً للعالي» فإنَّ السَّافل ليس فيه أمرٌ زائدٌ إلا الفصول المقوِّمة له، فلو فُرِضت مشتركةً اتَّحد العالي والسافلُ ماهيَّةً، لكن بعضُ مقوِّم السَّافل مقوِّمٌ للعالي، وهو ما كان مقوِّماً للعالي بعينه.



فصلٌ

[في الفصل المقسِّم]

كلُّ فصلٍ مقسِّمٍ للسَّافل مقسِّمٌ للعالي، فالنَّاطقُ كما يُقسِّم الحيوانَ إلى النَّاطق وغير الناطق، كذلك يقسِّم الجسمَ المطلقَ إليهما.

وليس كلُّ مقسِّمٍ للعالي مقسِّماً للسَّافل، فإنَّ الحسَّاس ـ مثلاً ـ يُقسِّم الجسمَ النَّاميَ إلى الجسم النَّامي الحسَّاس، وإلى الجسم النَّامي الغير الحسَّاس، وليس يُقسِّم الحيوانَ إليهما، فإنَّ كلَّ حيوانٍ حسَّاسٌ، ولا يُوجَد غيرُ حسَّاسٍ.

قوله: «وليس كلُّ مقسِّم للعالي مقسِّماً للسافل» لكن قد يكون مقسِّمُ العالي مقسِّماً للسَّافل. وهو مقسِّمُ السَّافل بعينه.

[الفصل علَّة لتحصل الجنس بالنوع]

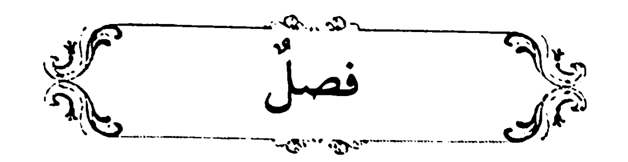
واعلم أنَّه كما أنَّ للفصل نسبةٌ إلى النَّوع بالتقويم، وإلى الجنس بالتقسيم، كذلك له نسبةٌ إلى حصَّة الجنس بالعليَّة.

وتفصيله: أنَّهم قالوا: الجنسُ أمرٌ مبهمٌ يصلح أن يكون أنواعاً كثيرةً، هو عينُ كلِّ واحدٍ منها في الوجود. وإنَّما تحصُّلُه بالفصل. فإذا انضمَّ إليه الفصلُ صار متعيِّناً ومتحصِّلاً. فالفصلُ علَّةٌ لتحصُّله وتعيُّنه بنوعٍ واحدٍ من تلك الأنواع التي كان صالحاً لكل واحد منها، لا لوجوده في الخارج والذهن، إذ ليس للفصل وجودٌ مغايرٌ لوجود الجنس، بل هما متَّحدان جَعلاً وتقرُّراً ووجوداً. وأيضاً لو كان علَّةً لوجوده في الذِّهن لم يُعقَل الجنسُ بدون فصلٍ من الفصول.

وأوردَ بـأنَّ الجنـس والفصـل متَّحـدان جَعـلاً وتقـرُّراً، فهـما متحصِّـلان بتحصُّـلٍ واحـدٍ، فـلا يصـح عليَّـةُ أحدهمـا للآخَـر.

وأجيبَ بأنَّ الجنس والفصل متغايران حالَ كونهما مادَّةً وصورةً.

وفيـه أنَّـه مـع توقُّفـه عـلى التَّـلازم، لا يفيـد إلا عليَّـةً ناقصـةً، مـع أنَّ بعـض التعريفـات التـي فرَّعـوا عـلى عليَّـةِ الفصـل للجنـس مبنيَّـةٌ عـلى امتنـاع تعـدُّد العليَّـة لمعلـولٍ واحـدٍ، إلا أن يُقـال: لا يجـوزُ تعـدُّد العِلَـل الناقصـة مـن جنـسٍ واحـدٍ كالفاعليَّـة والمادِّيَّـة وغيرِهمـا، لأنَّهـا لـو تعـدَّدت لـزم الاحتيـاجُ وعـدمُ الاحتيـاج معـاً، لأنَّ أحدَهـا مـع باقـي العِلَـل كافيـةٌ في تحصيـل المعلـول، فـلا حاجـةَ إلى الأخـرى، وبالعكـس. فتعـدُّد العِلَـل الناقصـة مـن جنـسٍ واحـدٍ يسـتلزم تعـدُّدَ العِلَـل التَّامَّـة، فتأمَّـل.



فصلٌ

[في الخاصَّة]

الكليُّ الرابعُ: الخاصَّة: وهو كليٌّ خارجٌ عن حقيقة الأفراد، محمولٌ على أفرادٍ واقعةٍ تحت حقيقةٍ واحدةٍ فقط، كالضَّاحك للإنسان، والكاتبِ له.

قوله: «فصلٌ، الكليُّ الرَّابعُ: الخاصَّة»

[الخاصة الشاملة وغير الشاملة]

اعلم أنَّ الخاصَّة إن عمَّت جميع الأفراد التي تختصُّ بحقيقتها تُسمَّى «شاملةً» كالضَّاحك بالقوَّة للإنسان، والكاتب بالقوَّة له. وإن لم تعُمَّ جميع الأفراد تُسمَّى «غير شاملة» كالضَّاحك بالفعل للإنسان والكاتب بالفعل له.

قال بعضُ المدقِّقين: «الخاصَّة حقيقةً هي الشاملة. وأمَّا الخاصة الغير الشاملةُ فهي خاصَّةٌ للأخصِّ بالحقيقة، وللأعمِّ بالعَرْض».

وهـذا عـلى تقدير كـون الأخـصِّ واسـطةً في العـروض ظاهـرٌ. وأمَّـا عـلى تقديـر كونــه واســطةً في الثُّبـوت فمحــلُّ تأمُّــلٍ، إذ الأخــص ليــس معروضــاً حقيقيّــاً[1].

واعلـم أنَّ الخاصَّــة قـد تُطلَـق عـلى معنــىً آخَـرَ، وهـو مـا يختـصُّ بالـشَّيءِ بالقيـاس إلى بعـض مـا يغايـره. وتُسـمَّى «إضافيَّـةً»، فالمـاشي خاصَّــةٌ للإنسـان بالقيـاس إلى الشَّـجر.

---

(١) هـذا ردٌّ لقـول بعـض المحقِّقين بـأنَّ الخاصـة حقيقـةً هـي الشـاملة .. إلـخ. ولفهمـه يجـب أن تعـرف معنـى الواسـطة في العـروض والثبـوت.

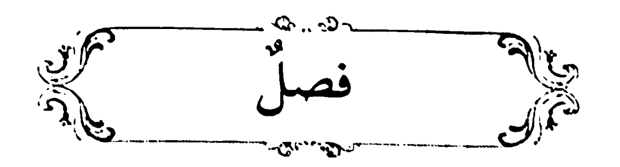
فالواسـطة في العـروض هـو أن يعـرض شيءٌ لـشيء، ويُنسَـب عروضُـه إلى شيء آخـر كحركـة جالـس السـفينة. فالحركـة تعـرض السـفينةَ، وليـس الجالـسَ فيهـا، ولكـن تُنسَـب الحركـةُ إلى الجالـس فيهـا أيضـاً مجـازاً. فالحركـة عارضـةٌ. والجالـسُ معـروض. والسـفينةُ واسـطةٌ في العـروض.

وأمَّا الواسطة في الثبوت فقسمان:

الأول: أن يعـرض شيءٌ للواسـطةِ والمعـروضِ كليهـما، ولكـن عروضـه للواسـطة علَّـةٌ لعروضـه للمعـروض، كحركـة المفتـاح بواسـطة حركـة اليـد. فالحركـة عارضـةٌ. والمفتـاح معـروض. واليـد واسـطة في الثبـو.، فالحركـة عرضـت اليـدَ والمفتـاحَ كليهماحقيقـةً، وليـس نسـبة عروضهـا للمعـروض مجازيـاً.

والقسـم الثـاني: هـو أن يكـون الواسـطةُ سـفيراً محضـاً، كالصبـغ العـارض للثـوت بواسـطة الصبَّـاغ. فالواسـطة ـ وهـو الصبـاغ ـ لا يعرضـه الصبـغ، بـل هـو سـفيرٌ محـضٌ.

وكلام الشـارح بعـد مـا ذكرنـاه واضـحٌ لا يحتـاج إلى مزيـد شرح. وقولـه: «إذ الأخـص ليـس معروضـاً حقيقيـاً» تعليـل بالنظـر إلى القسـم الثـاني مـن الواسـطة في الثبـوت، كـما لا يخفـى.



فصلٌ

[في العرَض العامِّ]

الخامس من الكليَّات: العَرَضُ العامُّ: وهو الكليُّ الخارجُ المقولُ على أفراد حقيقةٍ واحدةٍ وعلى غيرِها، كالماشي المحمولِ على أفراد الإنسان والفرس.

قوله: «فصلٌ، الخامسُ من الكليَّات: العَرَض العامُّ»

[الفرق بين العرض المقابل للذاتي، والمقابل للجوهر]

وقد يُطلق عليه «العَرَضُ» محذوفاً عنه العامُّ. فزعم بعضُهم أنَّه العَرَض الذي يقابل الجوهرَ.

وفيه أنَّ العَرَض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع كما عرفت. والعَرَض الذي يقابل الذاتيَّ ما يوجد للموضوع. فمنشأ الاشتباه عدمُ الفرق بين ما يُوجَد للموضوع وبين ما يُوجَد فيه، وبين معنى الموضوع في الأوَّل، ومعناه في الثَّاني، فإنَّ معناه في الأوَّل هو المعروض، وفي الثَّاني المحلُّ المستغني عن الحالِّ.

قال المحقِّق الطُّوسيُّ في «شرح الإشارات»: «العَرَض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن أن يُحمَل على موضوعه حملاً غيرَ ذاتيٍّ، فظنُّوه عَرَضاً عامّاً، وغفلوا عن كونه محمولاً بالاشتقاق، ووجوبِ كون العَرَض العامِّ محمولاً بالمواطاة»[1].

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات ١/ ٩٢.

[قول العلامة الجلال الدواني في الفرق بين العرض والعرضي]

وقد صرَّح المحقِّق الدوانيُّ في «حواشيه القديمة على شرح التجريد»: «إنَّ الأبيض إذا أُخِذ لا بشرط شيءٍ فهو عَرَضيٌّ. وإذا أُخِذ بشرط شيءٍ فهو الثوب الأبيض. وإذا أُخِذ بشرط لا شيء فهو العَرَض المقابل للجوهر، كما أنَّ طبيعة الذَّاتيِّ جنسٌ ومادَّةٌ باعتبارين، وفصلٌ وصورةٌ باعتبارين. فطبيعة العَرَض عَرَضٌ وعَرَضيٌّ باعتبارين»[1].

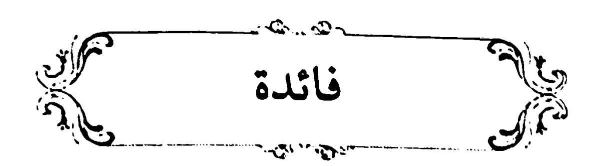
وهذا نصٌّ على اتِّحاد العَرَض والعَرَضيِّ بالذَّات. وفيه أنَّه يلزم على هذا أن يكون حملُ الأعراض كحمل الأجناسِ والفصولِ، وأن يحصل من كلِّ عَرَضٍ مع موضوعه حقيقةٌ محصَّلةٌ.

ولعلَّ غرضَه أنَّ الجنس والمادَّة كما أنَّهما متَّحدان بالذَّات متغايران بالاعتبار، كذلك العَرَض والعَرَضيُّ أيضاً متَّحدان بالذَّات متغايران بالاعتبار، لأنَّ الأبيض المأخوذ من البياض لا يُفهَم منه إلا ذاتٌ يُنسَب إليها ذلك العَرَضُ، ولمَّا كان مفهومُ المشتقِّ هو القدر الناعت فقط، وله علاقةٌ مع المعروضِ بها يُنسَب وجودُه إليه، فالعَرَض والمعروضُ متَّحدان بالعَرْض، والعَرَضيّ والعَرَض متَّحدان بالذَّات، ضرورةَ أنَّ المشتقَّ ليس إلا المبدء المأخوذُ لا بشرط شيءٍ. فالعَرَض فردٌ حقيقيٌّ له، فيُحمَل عليه حملاً ذاتيّاً، والمعروضُ فردٌ له بالعَرْض، فيُحمَل عليه حملاً عَرَضيّاً.

وتفصيل المقال بحيث ينكشف به جليَّةُ الحال مُفضٍ إلى الإطناب والإملال.

---

(١) شرح تجريد العقائد للفاضل القوشجي مع حواشي العلامة الدواني (١/ ٤١٨ ـ ٤١٩، تحقيق محمد حسين الزارعي، مكتبة الرائد، قم)



فائدة

[في الذاتيّ والعَرَضيّ]

وإذ قد علمتَ ممَّا ذكرنا أنَّ الكليات خمسٌ: الأول الجنسُ. والثَّاني النَّوع. والثَّالث الفصلُ. والرَّابعُ الخاصَّة. والخامس العَرَضُ العامُّ. فاعلم أنَّ الثَّلاثةَ الأُوَل يُقال لها «الذاتيَّات». ويُقال للآخِرين «العَرَضيَّات».

وقد يختصُّ اسمُ الذاتيّ بالجنس والفصلِ فقط. ولا يُطلَق على النَّوع بهذا الإطلاق لفظُ الذَّاتيّ.

قوله: «فاعلم أنَّ الثَّلاثة الأُوَل يُقال لها «ذاتيَّات»

[تحقيق إطلاق «الذاتي» على النوع]

قال الشيخ في «الشفاء»[1]: ههنا موضعُ نظرٍ، فإنَّ الذاتيَّ يدلُّ على لفظٍ لمعناه نسبةٌ إلى ذات الشيء. وذات الشَّيء لا يُنسَب إلى ذات الشيء، فبالحريِّ أن لا يُطلَق الذاتيُّ إلا على ما يقوِّم الماهيَّةَ. فلا يكون الإنسان ذاتيّاً، بل الحيوان والناطق ذاتيَّان.

لا يُقال: الإنسان، وإن لم يكن ذاتياً لنفسه فهو ذاتيٌّ للأشخاص؛ لأنَّا نقول: إن كان ذاتيّاً لماهية الشخص فهو الإنسان، وإن كان لمجموع الماهية والتشخُّص، فلا يكون النوعُ تمامَ ماهيَّة الشَّخص، بل جزءً منه.

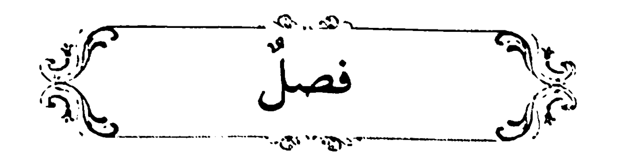
---

(١) انظر: منطق الشفاء ١/ ٣١، والنقل بالمعنى.

وفيه أنَّه يجوز أن يكون نفسُ الماهية ذاتيَّةٌ للماهية من حيث إنَّها معروضةٌ للشخص.

والحقُّ أنَّ الذاتيَّ بحسَب قانون اللُّغة وإن كان مشتملاً على النسبة، لكن بحسَب اصطلاح المنطق غيرُ مشتملٍ عليها، بل معناه ما ليس بعَرَضيٍّ.

وههنا دقائقُ ذكرُها يُوجِب الإطنابَ، عسى أن نأتي بها في رسالةٍ مُفرَدةٍ إن ساعدنا التوفيقُ.



فصلٌ

[في العرضيِّ اللازمِ والمفارقِ]

العَرضيُّ - أعني الخاصَّة والعَرَض العامَّ - ينقسم إلى لازمٍ ومفارقٍ.

فاللَّازمُ ما يمتنع انفكاكُه عن الشيء [١] إمَّا بالنَّظر إلى الماهية كالزوجيَّة للأربعة، والفرديَّة للثَّلاثة، فإنَّ انفكاك الزوجيَّة عن الأربعةِ، والفرديَّةِ عن الثَّلاثةِ مستحيلٌ. [٢] وإمَّا بالنَّظر إلى الوجود، كالسَّواد للحَبَشيِّ، فإنَّ انفكاك السَّواد عن وجود الحبشيِّ مستحيلٌ، لا عن ماهيَّته، لأنَّ ماهيَّته الإنسانُ، وظاهرٌ أنَّ السَّواد ليس بلازمٍ للإنسان.

والعَرَضُ المفارقُ ما لم يمتنع انفكاكُه عن الملزوم، كالكتابة بالفعل للإنسان، والمشيِ بالفعل له.

قوله: «**والعَرَض اللَّازم ما يمتنع انفكاكُه عن الشيء**»

إنَّما لم يقل: «عن الماهيَّة» ليشمل لازم الوجود، ولئلا يكون تقسيمُه إلى لازم الماهيَّة، وإلى غيره تقسيمَ الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

* * *

قوله: «**إمَّا بالنظر إلى الماهيَّة**» مع قطع النَّظر عن خصوصيَّة أحد الوجودَين، بمعنى أنَّ الماهيَّة سواءٌ وُجِدت في الخارج أو في الذِّهن يمتنع انفكاكُه عنها.

* * *

قولـه: «فـإنَّ انفـكاك الزوجيَّـة عـن الأربعـة» أي عـن أربعـة أشـياء، وكـذا انفـكاك الفرديَّـة عـن ثلاثـة أشـياء محـالٌ، سـواءٌ وُجِـدت في لـوح الذِّهــن أم في متــن الخــارج.

[لوازم الماهية أمور اعتبارية]

واعلـم أنَّ لـوازم الماهيَّـة أمـورٌ اعتباريَّـةٌ انتزاعيَّـةٌ، إذ لـو كانـت موجـودةً في الخـارج كانـت منضمَّـةً إلى الماهيـة، موجـودةً بوجـودٍ غـيرِ وجودِهـا. فـإذا وُجِدت الماهيَّـةُ في الذِّهـن فإمَّـا أن يكـون لوازُمهـا موجـودةً فيهـا بوجـودٍ غـيرِ وجودِهـا في الذِّهـن، فيلـزم أن لا تكـون تلـك اللَّـوازمُ قائمـةً بالماهيَّـة، منضمَّـةً إليهـا، إن كانـت موجـودةً ذهنيَّـةً، إذ لا معنـى لقيـام عـرضٍ واحـدٍ بمحلَّـين. وإن كانـت موجـودةً خارجيَّـةً لـزم قيـامُ الموجـود الخارجـيِّ بالموجـود الذهنـيِّ، أو يكـون موجـودةً في الذهـن مـن دون أن تقـوم بالماهيـة وينضـمَّ إليهـا، فـلا تكـون الماهيَّـة متَّصفـةً بهـا، ومعروضـةً لهـا أصـلاً، وإمَّـا أن تكـون موجـودةً بالعَـرْض وبالتَّبـع.

[الانتزاعيات لها نحوان من التقرر والوجود]

إذا عرفـتَ هـذا فاعلـم أنَّ الانتزاعيَّـات لهـا نحـوان مـن التقـرُّر والوجـود: الأوَّل تقرُّرهـا بمناشـئ انتزاعِهـا. والثـاني: تقرُّرهـا ووجودُهـا في الذِّهـن بعـد الانتـزاع.

فالنَّحـو الأوَّل مـن تقرُّرهـا ووجودِهـا عـينُ تقـرُّرِ الماهيَّـة الملزومـة ووجودِهـا، فـلا معنـى لكونهـا معلولـةً للماهيَّـة الملزومـةِ أصـلاً، لا بمدخليَّـة مطلـق الوجـود، ولا بـلا مدخليـة مطلـق الوجـود، إذ العليَّـة والمعلوليَّـة إنَّـما

تُتصوَّر بين أمرين متغايرين في الواقع، فلا معنى لكونها مجعولةً ومعلولةً لها، إلا أنَّ الماهيَّة منشأٌ لانتزاع اللَّوازم، ومصداقٌ لحملها.

وأمَّا النَّحو الثَّاني من تقرُّرها ووجودها فليس لازماً لتقرُّر الماهية ووجودِها، لتوقُّفه على انتزاع الذِّهن.

ومعنى كونِه معلولاً للماهيَّة ليس إلا أنَّ الماهية مصحِّحةٌ لأن يَنتزع الذِّهنُ عنها مفهوماتِ اللَّوازم.

بالجملة ليست الماهيَّة علَّةً للوازمها، لا بمعنى كونها مصحِّحةً لانتزاعها. وهذا المعنى للجاعليَّة والمجعوليَّة متحقِّقٌ في الماهيَّات بالنِّسبة إلى كلِّ ما يُنتزَع عنها، كالوجود والإنسانية والحيوانية مثلاً.

فالتَّحقيق أنَّ الماهيَّة وكلَّ ما يُنتزَع عن نفس ذاتِها مجعولةٌ للواجب سبحانه.

فهناك جعلٌ واحدٌ بسيطٌ يُنسَب إلى نفس الماهيَّة بالذات، وإلى لوازمها المنتزَعة عنها بالعَرْض.

[منشأ انتزاع اللوازم]

ولَّما لم يكن الوجودُ عارضاً للماهيَّة في نفس الأمر فمنشأ انتزاع اللَّوازم نفسُ الماهيَّة المتقرِّرة بلا مدخليَّة الوجود في اقتضاء اللَّوازم، إذ ليس الوجودُ صفةً زائدةً عارضةً للماهيَّة في نفس الأمر، حتى يُتوهَّم مدخليَّته في اقتضاء اللَّوازم.

وأمَّا على تقدير القول بكون الوجود صفةً زائدةً، منشأ انتزاع اللَّوازمِ الماهيَّةُ المتَّصفةُ بالوجود. وهذا معنى مدخليَّة مطلق الوجود في اقتضاء الماهيَّةِ اللَّوازمَ. وليس معناه أنَّ مطلق الوجود جزءٌ من علَّة اللَّوازم، حتى تكون العلَّةُ مجموعَ الماهيَّة والوجودِ، إذ لا معنى لعليَّة الماهية للَّوازم إلا كونها منشأً لانتزاعها.

وعلى تقدير كون الوجود صفةً زائدةً ليس المنشأ إلا الماهيَّة المتَّصفة بالوجود.

هذا هو **التحقيق الحقيقُ بالقبول**. وههنا كلامٌ طويلٌ ذكرُه يُوجِب الإطناب.

* * *

قوله: «والسواد ليس بلازمٍ للإنسان» وإلا لكان كلُّ إنسانٍ أسودَ.

[المراد من الحبشي في مثال القوم]

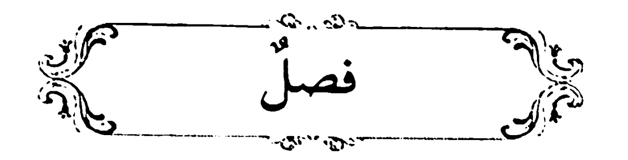
لا يُقال: السَّواد ليس بلازمٍ للحبشيِّ بحسَب الوجود الخارجيِّ، لجواز وجود حبشيٍّ أبيضَ، ولجواز زوال سواده بعرضة البرص؛ لأنَّا نقول: المراد بالحبشيِّ ليس ما يكون أسودَ، بل ما يمتزج بالمزاج الصنفيِّ المخصوصِ، فيخرج عنه ما ليس له ذلك المزاجُ المخصوصُ. والمراد بكونه أسود كونُه أسودَ بطبعه. والتخلُّف لداعٍ لا ينافيه، مع أنَّ المريض لم يبق على ذلك المزاج المخصوص.

[لا يصح جعل الحبشي مثالاً للازم الوجود]

قال بعض المحقِّقين: «لا يصحُّ جعلُ الحبشيِّ مثالاً للازم الوجود، لأنَّ السَّواد كما لا يلزم لماهيَّة الإنسان، لا يلزم لوجوده أيضاً، لأنَّ الإنسان الأبيض كثيرٌ، نعم إنَّه لازمٌ للماهية الصِّنفيَّة للحبشيِّ بحسَب وجودها في الخارج، فيفوت المقابلةُ بين لازم الماهية ولازم الوجود، فإنَّ اللائق إيرادُ ما لا يكون لازماً للماهيَّة، ويكون لازماً لوجود تلك الماهيَّة.

وأجيبَ بأنَّ المراد بلازم الماهية ما يلزَم النوعَ، وبلازمِ الوجود ما يلزَم الشخصَ، فإنَّ السَّواد للحبشيِّ إنَّما يلزم صنفَه الذي هو من جملة مشخِّصاته، فيكون لازماً لتشخُّصه، لا لماهيَّته.

لكن هذا تقسيمٌ آخَرُ سوى ما ذُكِر، إذ خلاصتُه أنَّ اللازم إمَّا أن يكون لازماً لكلا الوجودَين أو لوجودٍ خاصٍّ، فالأولى أن يمثل بالتحيُّز للجسم، والكليَّة العارضة للإنسان.



فصلٌ

[في قسمَي العَرَض اللّازم]

والعَرَضُ اللّازمُ قسمان:

الأوَّل: ما يلزَم تصوُّرُه من تصوُّرِ الملزوم، كالبَصَر للعَمى.

والثّاني: ما يلزَم من تصوُّر الملزومِ واللّازمِ الجزمُ باللُّزومِ، كالزوجيَّة للأربعةِ، فإنَّ مَن تصوَّر الأربعةَ، وتصوَّر مفهومَ الزوجيَّة، يجزِم بداهةً أنَّ الأربعةَ زوجٌ، ومنقسمةٌ بمتساويَين.

قوله: «**الأوَّل ما يلزم تصوُّرُه عن تصوُّر الملزوم**» بل ما يمتنع تصور الملزوم بدون تصوره كما عرفت من قبل يقال له البين بالمعنى الأخص.

* * *

قوله: «**والثّاني ما يلزم من تصوُّر الملزوم إلخ**» ويُقال له: «البيِّنُ بالمعنى الأعمِّ».

قال المحقِّق الدوّاني: «إنَّما يظهر عمومُه إذا اعتُبر فيه كونُ تصوُّرهما مع النسبة كافياً في الجزم باللُّزوم، إذ يجوز أن يكون تصوُّر الملزوم كافياً في تصوُّر اللازم، ولا يكفي التصوُّران مع تصوُّر النِّسبة في الجزم باللُّزوم»[1].

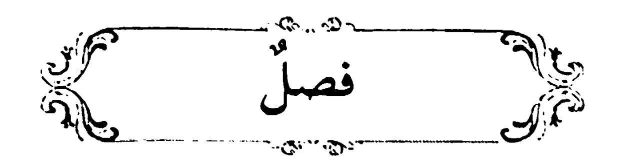
(١) حاشية الدواني على تهذيب المنطق (ص: ٢٢٨ ـ طبعة قزان)

[إشكال مشهور في لزوم اللزوم]

وههنا إشكالٌ مشهورٌ، وهو أنَّ اللُّزوم لازمٌ، وإلا فينهدم أصلُ الملازمة التي بين اللَّازم والملزوم، فيكون لزومُه أيضاً لازماً، ولزومُ لزومه أيضاً لازماً، فيتسلسل.

والجواب أنَّ اللُّزوم معنىً اعتباريٌّ، والتَّسلسلُ في الأمور الأعتباريَّة ينقطع بانقطاع الاعتبار. نعم منشأ انتزاعِها متحقِّقٌ، لكنه أمرٌ واحدٌ غيرُ متكثِّرٍ.

ولو أجري الكلام في سلسلة اللزومات المتحقِّقة في العقول الفعَّالة يصعب الأمر جدّاً، ولا ينفع القولُ بتحقُّق تلك اللزومات الغير المتناهية فيها على سبيل الإجمال أصلاً، كما لا يخفى على أولي النُّهى.



فصلٌ

[في قسمَي العَرَض المفارق]

العَرَضُ المفارقُ - أعني ما يُمكن انفكاكُه عن المعروض - أيضاً قسمان:

أحدُهما: ما يدوم عروضُه للملزوم، كالحركة للفلك.

والثَّاني: ما يزول عنه، إمَّا بسرعةٍ كحمرة الخجل وصفرة الوجل، أو ببُطءٍ كالشَّيب والشباب.

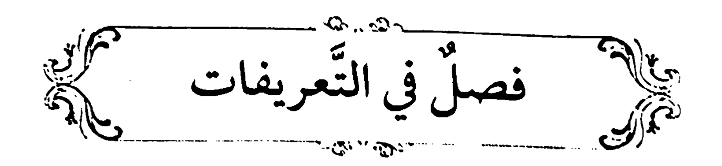
قوله: «كالحركة للفلك»

فيه أنَّ المفارق لا يكون دائماً، إذ المعتبَر في مفهوم اللَّازم امتناع الانفكاك مطلقاً، سواء كان بالذَّات أو بالعَرْض. فالدَّوام لا يخلو عن اللُّزوم، فافهم.

* * *

قوله: «كالشَّيب والشباب»

وقد يُمثَّل بالعشق والأمراض المزمنة. وهذا أولى من المذكور في المتن، لأنَّ الشيب إنَّما يزول بزوال محلِّه، فلا يصدق عليه أنَّه بطيءُ الزوال، إذ الظاهر منه أن يزول العَرَض مع بقاء المحلِّ.



فصلٌ في التَّعريفات

معرِّف الشَّيءِ ما يُحمَل عليه لإفادة تصوُّرِه.

وهو على أربعةِ أقسامٍ: الحدُّ التَّامُّ، والحدُّ النَّاقصُ، والرَّسمُ التَّامُّ، والرَّسمُ النَّاقصُ.

فالتَّعريفُ إن كان بالجنس القريب والفصل القريب يُسمَّى «حدّاً تامّاً» كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق. وإن كان بالجنس البعيدِ والفصلِ القريبِ أو به وحدَه يُسمَّى «حدّاً ناقصاً». وإن كان بالجنس القريبِ والخاصَّةِ يُسمَّى «رسماً تامّاً». وإن كان بالجنس البعيدِ والخاصَّةِ أو بالخاصَّة وحدَها يُسمَّى «رسماً ناقصاً».

مثالُ الحدِّ الناقصِ تعريفُ الإنسان بالجسم النَّاطق، أو بالنَّاطق فقط. ومثالُ الرَّسم التَّامِّ تعريفُ الإنسان بالحيوان الضَّاحك. ومثالُ الرَّسم النَّاقصِ تعريفُه بالجسم الضَّاحك، أو بالضَّاحك وحدَه.

ولا دخلَ في التَّعريفات للعَرَض العامِّ، لأنَّه لا يفيد التميُّزَ.

قوله: «معرِّف الشيء ما يُحمَل عليه إلخ»

اعلم أنَّ المقصود بالذَّات من التعريف وإن كان هو التصوير، والمعرِّف من باب التصوُّرات، لكن لايلزم من ذلك أن لا يكون محمولاً، بل جميع أصناف المقول في جواب ما هو وفي جواب أي شيء، وإن كان المقصود منها إفادة التصوُّر، تُحمَل على المسئول عنه.

وما قيل[1]: «المراد بـ«ما يحمل عليه» ما من شأنه أن يحمل عليه» ليس بشيء، لأنّهم عدُّوا الحدَّ بالقياس إلى المحدود من أصناف المقول في جواب ما هو، وفسَّروا المقول بالمحمول.

وإنّما عدل عن العبارة المشهورة، وهي «ما يستلزم تصوُّرُه لتصوره» لانتقاضة بالملزومات بالقياس إلى لوازمها البيِّنة، إلا أن يُقال: المراد الاستلزام بطريق النَّظَر.

[المعرِّف يجب أن يكون أعرف من المعرَّف]

واعلم أنَّ المعرِّف لا بُدَّ أن يكون أعرفَ وأجلى من المعرَّف، لكونه كاشفاً له، فلا يصحُّ بالمساوي معرفةً وجهالةً، ولا بالأخفى.

ومن ههنا ظهر عدمُ جواز تعريف المضايف بالمضايف، وكذا الحال في المتضادَّين، كقولهم: «السواد هو ما يُضادُّ البياض»، وعدم جواز تعريف الشيء بنفسه كقولهم: «الإنسان حيوانٌ بشريٌّ»، وبما لا يُعرَف إلا به كقولهم في حدِّ الشمس: «كوكبٌ يطلع نهاراً»، وعدمُ استعمال الأسماء المجازية والمشتركة والغريبة.

[الاختلاف في جواز التعريف بالأعم]

وهذا القدرُ متَّفقٌ عليه، إنَّما الاختلاف في جواز التعريف بالأعمِّ، فالقدماء جوَّزوه في مُطلَق التعريف، لأنَّ الغرض من مطلق التعريفِ الامتيازُ بوجهٍ مَّا، فيجوز بالمساوي والأعمِّ والأخصِّ. والمتأخِّرون قالوا: «يجب أن

(١) قائله المحقق السيد الشريف في حاشيته على شرح الشمسية (١/)

يكون بالمساوي في الصدق»، فيجب الاطِّراد والانعكاسُ، فلا يجوز بالأعمِّ والأخصِّ.

[حقيقة التعريف بالمثال]

ولَمَّا ورد عليهم التعريفُ بالمثال قالوا: هو تعريف بالمشابهة المختصَّة، فهو بالحقيقة تعريفٌ بالخاصَّة.

* * *

قوله: «كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق»

[تقديم الجنس على الفصل في التعريف]

إنَّما قدَّم الجنس على الفصل لأنَّه أعمُّ، وهو لشهرته وظهوره بالتقدُّم أولى.

وقال المحقِّق الطوسي في بعض رسائله: «يجب تقديمُ الجنس على الفصل، وإلا لكان المركَّب منهما رسماً».

ولا يظهر لهذا الكلامِ وجهٌ محصَّلٌ، إذ الظاهر أنَّ مدار الحدية والرسمية على الأجزاء الماديَّة، فناطق حيوانٌ حدٌّ تامٌّ، لأنَّ ذاتيَّات الشيء في أنفسها موجودةٌ بوجود ذلك الشيء، ومتَّحدةٌ معه، فبعد تحليل الذهن بأيِّ ترتيبٍ يحصل تكون منطبقةً على ذلك الشيء. نعم يجب أن يُقيَّد أحدُهما بالآخَرَ حتى يحصل صورةٌ مطابقةٌ للمحدود.

[التعريف بالأجزاء الخارجية]

واعلم أنَّه قد صرَّح الشيخ في «الحكمة المشرقية» بجواز التحديد بالأجزاء الخارجية. والمتأخِّرون لم يعتبروه نظراً إلى أنَّ الأجزاء الخارجية غير مُؤدِّية إلى مجهولٍ.

[هل يحصل بالتعريف صورة للمحدود مغايرة لصورة الحد]

ثمَّ اعلم أنَّ ههنا مسلكَين:

أحدهما: ما اختاره الجمهورُ من حصول صورة المحدود مغايراً لصورة الحدِّ، فعندهم المعرِّف يفيد علماً جديداً لم يكن حاصلاً من قبل، وهو علم المعرَّف بالفتح، فحصول صورة المعرِّف مُعِدٌّ لحصول صورة المعرَّف.

قال الشيخ في المقالة الخامسة من «إلهيات الشفاء»: «الجنس والفصل في الحدِّ أجزاءٌ للحدِّ أيضاً، من حيث إنَّ كلَّ واحدٍ منهما هو جزءٌ للحدِّ من حيث هو حدٌّ، فإنَّه لا يُحمَل على الحدِّ، ولا الحدُّ يُحمَل عليه، فإنَّه لا يقال للحدِّ إنَّه جنسٌ فقط، ولا فصلٌ فقط، ولا بالعكس، فلا يُقال لحدِّ الحيوان إنَّه جسمٌ، ولا أنه ذو حسٍّ، ولا بالعكس، وأمَّا من حيث إنَّ الأجناس والفصول طبائع ينعت بها طبيعته على ما علمت، فإنَّها يُحمَل على المحدود، بل نقول: إنَّ الحدَّ يُفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة، مثلاً إنَّك إذا قلتَ: «الحيوان الناطق» يحصل من ذلك معنى شيءٍ واحدٍ هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق، فإذا نظرت إلى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذِّهن، لكنَّك إذا نظرتَ إلى الحدِّ فوجدتَه مؤلَّفاً من

عدَّة هذه المعاني، واعتبرتَها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر، وجدتَّ هناك كثرةً في الذِّهن.

فإن عنيتَ بالحدِّ المعنى القائم في النفس بالاعتبار الأوَّل، وهو الشيءُ الواحدُ الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحدُّ بعينه المحدودَ المعقولَ.

وإن عنيتَ بالحدِّ المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصَّل، لم يكن الحدُّ بعينه معناه معنى المحدود، بل كان شيئاً مؤدِّياً إليه كاسباً له.

ثمَّ الاعتبار الذي يُوجِب كونَ الحدِّ بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئَين من الحدِّ، بل محمولَين عليه، بأنَّه هو، لا أنَّهما شيئان من حقيقةٍ متغايران ومغايران للمجتمع، لكن نعني به في مثالنا الشيءَ الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصِّلة بالنطق. والاعتبار الذي يوجب كون الحدِّ غير المحدود يمنع من أن يكون الجنس والفصل محمولَين على الحدِّ، بل غير محمولَين عليه، فلذلك ليس الحدُّ بجنسٍ، ولا الجنسُ بحدٍّ، ولا الفصلُ واحداً منهما، ولا جملة معنى حيوان مؤلَّفاً مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلَّف، ولا معنى الناطق غير مؤلف. ولا يُفهَم من معنى مجموع حيوان ناطق ما نفهمه من أحدهما. ولا يحمل أحدهما عليه، فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان ناطق، لأنَّ المجموع من شيئين غيرهما، بل ثالثٌ، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما جزءٌ منه، والجزء لا يكون هو الكل، ولا الكل هو الجزء»[1]. انتهى.

(١) إلهيات الشفاء (ص: ٢٤١-٢٤٢)

وهذا الكلام نصٌّ على أنَّ المحدود هو المجمل الحاصل من اتِّحاد الجنس والفصل، وهو يحصل في الذهن بعد حصول الحدِّ التفصيليِّ. فالحدود أمورٌ متعدِّدةٌ، والمحدودُ شيءٌ واحدٌ، مغايرٌ له، قد حصل من اتِّحاد أجزائه. وهذا الواحد بعينه الجنسُ والفصلُ. فإذا قُيِّد الجنسُ بالفصل حصل شيءٌ واحدٌ مؤدٍّ إلى الصُّورة الوحدانيَّة للمحدود، فهو كاسبٌ له. وهذا مذهب الجمهور.

والثاني: ما اختاره بعضُ المدقِّقين، وهو أنَّ صورة المحدود لا يحصل في التحديد، بل هناك تصوُّرٌ واحدٌ للحد، لكنَّه آلةٌ لملاحظة المحدود. فالمرتَّب على النظر إنَّما هو الالتفاتُ إلى المحدود.

وفيه أنَّه على هذا ينسدُّ باب الكسب والاكتساب،

أمَّا **أوَّلاً** فلأنَّه يلزم أن لا يكون المجهولُ حاصلاً، إذ لا يحصل حينئذٍ صورةٌ غيرُ حاصلةٍ، فلا يتحقَّق الانتقالُ من المبادئ إلى المطالب.

وأمَّا **ثانياً** فلأنَّه يلزم أن يكون المقصودُ بالنظر فعلاً من أفعال النفس، مع أنَّ المقصود من الكسب إنَّما هو العلم.

وأمَّا **ثالثاً** فلأنَّه يلزم أن لا يكتسب نظريٌّ عن نظريٍّ، وإلا يلزَم أن يكون شيءٌ واحدٌ حاصلاً بالذَّات وغيرَ حاصلٍ.

فبان أنَّ الحقَّ ما ذهب إليه الجمهورُ من حصول صورة المحدود مغايراً لصورة الحدِّ.

وبهذا اندفع ما توهَّم الإمام الرازيُّ من أنَّ تعريف الماهيَّة إمَّا بنفسها أو بجميع أجزائها، وهي أيضاً نفسها، فيكون التعريفُ تحصيلَ الحاصل، أو بالعوارض، وهو لا يفيد العلمَ بالكُنه، ولا علم حقيقة إلا العلم بالكنه؛ لأنَّ التعريف بجميع أجزائها. وهو نفسها بالذَّات، وغيرها بالاعتبار. فتحصيلُها تحصيلُ صورةٍ غيرِ حاصلةٍ.

ومن ههنا تبيَّن أيضاً أن لا فرقَ بين العِلم بالكُنه وبكُنهه في نحو الإدراك، ضرورةَ أنَّ الحدَّ في التصور بالكُنه ليس مرآةً للملاحظة.

ثم إنَّه يجوز أن يحصل الحدُّ دفعةً، ثمَّ المحدودُ كذلك، فلا يتحقَّق النَّظرُ. فما اشتهر أنَّ العلم بالكُنه مختصٌّ بالنظريات ليس بشيءٍ، إذ النظريُّ ما يتوقَّف حصولُه على الحركة الفكرية، كما لا يخفى على من له فهمٌ سليمٌ.

* * *

قوله: «يُسمَّى رسماً تامّاً»

ههنا بحثان:

[هل يحصل نفس المرسوم بعد حصول الرسم؟]

الأوَّل: إنَّه لا يخلو إمَّا أن يحصل نفسُ المرسوم بعد حصول الرسم، كما يحصل نفسُ المحدود بعد حصول الحدِّ. فيلزم أن يكون الكُنه حاصلاً من الرسم كليّاً. وهذا وإن كان محتملاً، لكنَّه ليس بكليٍّ في جميع الرسوم كما لا يخفى. أو يحصل أمرٌ مجملٌ حاصلٌ من اتِّحاد العوارض المأخوذة في الرسم، ويكون هذا الأمرُ المجمل مرآةً لملاحظة المرسوم.

فيرد عليه أنَّ المجمل والمفصَّل كلاهما من عوارض المرسوم، وصالحان لكونهما مرآتين لملاحظته، فلا وجهَ لجعل المجمل مرآةً، دون المفصَّل.

أوْ لا يحصل شيءٌ، بل يجعل الرسم مرآةً ملاحظة المرسوم، فلا يحصل مجهولٌ، ولا يتحقَّق حركةٌ ثانيةٌ، مع أنَّه لا بُدَّ من التأدِّي إلى مجهولٍ، كما هو مصرَّح في كلام الشيخ وغيرِه من الرؤساء، فالخطب صعبٌ كما لا يخفى.

[صحة الترسيم بعد معرفة الشيء بالكنه]

الثَّاني: إنَّه قال بعض المدقِّقين: لا يمكن الترسيم بعد معرفة الشيء بالكُنه، لأنَّ المقصود بالرسم إن كان نفسَ الشيء فقد تمَّ بحصول الكنه. وإن كان غيرَه وليس إلا نفس الشيء من حيث العوارض، فيكون نفسُ الشيء غيرَ مقصودٍ، فلا يكون المرسوم مرسوماً، بل شيءٌ آخَرُ.

وأوردَ عليه صاحب «العروة الوثقى» قُدِّس سرُّه بأنَّ هذا يُوجِب أن لا يصحَّ الترسيمُ أصلاً، لا قبلَ العلم بالكُنه، ولا بعده. وأمَّا الثَّاني فلما ذكر. وأمَّا الأوَّل فلأنَّ المقصود بالترسيم قبل الكُنه إن كان نفسَ الشَّيء فظاهرٌ أنَّه لا يحصل بالترسيم، كما صرَّح به في مواضعَ، وإن كان نفس الشيء من حيث العوارض فلم يكن المرسومُ مرسوماً كما بيَّنه.

وإن فرق بأنَّ المقصود بواسطة الرسم الالتفاتُ إليه دون الحصول فيصحُّ الترسيم قبلَ الكنه لا بعدَه.

فنقول: كما أنَّ المقصود هو الالتفات إلى نفس الشيء هناك بواسطة الرسم، ويبقى المرسومُ مرسوماً، كذلك بعد الكُنه يُمكن الالتفاتُ بواسطة

الرسم إلى نفس الشيء، مع قطع النظر عن حيثية العوارض. نعم ههنا طريقٌ أقوى للالتفات إلى ذلك الشيء أيضاً، وهو الكُنه الحاصلُ، لكن ذلك لا يمنع الالتفاتَ بواسطة العوارض، ألا ترى أنَّ الرسم يكون مسبوقاً بالعلم بخاصَّةٍ مَّا، ولا يكون المقصودُ فيه الالتفاتُ إلى الشيء من حيث العوارض الأُخَر الغير الخاصَّة الأولى.

وبالجملة جهة الربط ـ أي المرآة ـ لا تكون معتبرةً في جانب الملتفت إليه.

ويمكن أن يُقال: المرسوم إذا لم يكن حاصلاً من قبل، ولا ممتازاً عن جميع ما عداه، يمكن الكسبُ بالرسم لهذا التمييز. وإذا عُرِف بالكنه فقد حصل الامتيازُ، فلا يمكن الكسبُ لأجل شيءٍ. ولا يُقاس عليه الترسيمُ بعد الترسيم، إذا الرسوم متخالفةٌ بالجلاء والخفاء والاختصاص، فيفيد كلُّ رسمٍ امتيازاً لا يفيده الآخَرُ. وأمَّا التحديدُ بعد الترسيم فلأنَّه كان ممتازاً غيرَ حاصل، وبالتحديد قصد تحصيله، فتأمَّل فيه فإنه موضع تأمُّلٍ بعد.

[الفرق بين الرسم التامِّ والحدِّ التامِّ عسير جداً]

ثمَّ إنَّ الفرق بين الرسم التَّامِّ والحدِّ التَّامِّ عسيرٌ جدّاً، لأنَّ الجنس مشتبه بالعَرَض العامِّ، والفصلَ بالخاصَّة. وقد عرفتَ من كلام الشَّيخ في «التعليقات» أنَّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر[1]. وقال في «رسالة الحدود»: «انظر من أين للبشر أن يحضره آنفاً أن يأخذ لازماً ممَّا لا

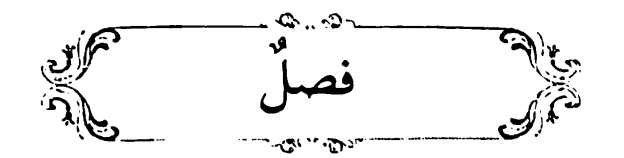
(١) سبق نص الشيخ في المقدمة، فصل في الحاجة إلى المنطق. وهو في التعليقات (ص: ٧١ ـ ٧٣)

يفـارق، ولا يجـوز رفعـه في التوهُّـم، مـكان الـذاتيِّ، ومـن أيـن لـه أن يأخـذ الجنـسَ الأقـرب في كلِّ موضـعٍ ولا يغفـل فيأخـذ الأبعـد عـلى أنَّـه الأقـرب، فـإنَّ التركيـب لا بُـدَّ لـه مـن القسـمة، والقسـمة التـي لا ضيـزةَ فيهـا أصعـبُ شيءٍ، واصطيادهـا بالبرهـان عسـيرٌ»[1].

* * *

قولـه: «لأنَّـه لا يفيـد التميـز» الـذي هـو أقـلُّ مراتـب التعريـف. وقـد جـوَّزه المجـوِّزون في الرسـوم الناقصـة.

(١) رسالة الحدود (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ص: ٧٤ ـ ٧٥.



فصلٌ

[في التعريف الحقيقي واللفظيِّ]

التعريفُ قد يكون حقيقياً كما ذكرنا. وقد يكون لفظيّاً. وهو ما يُقصَد به تفسيرُ مدلولِ اللَّفظ، كقولهم: «سعدانةُ نبتٌ. والغضنفرُ الأسدُ».

وههنا قد تمَّ بحثُ التَّصوُّرات، أعني القولَ الشَّارحَ.

قوله: «وقد يكون لفظياً إلخ»

[الاختلاف في التعريف اللفظي من المطالب التصديقية أم التصورية]

اعلم أنَّه قد ذهب السيد المحقِّق قَدَّس الله سرَّه إلى أنَّ التعريف اللَّفظيَّ من المطالب التصديقيَّة. واستدلَّ عليه بأنَّه لو كان من المطالب التصوريَّة لزم حصولُ الحاصل، لحصول التصوُّر سابقاً.

وأُورِدَ بأنَّ الصورة قبل التعريف اللَّفظيِّ حاصلةٌ في الخزانة لا في المدركة، فإنَّها عند زوال الالتفات إليها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة، ثمَّ إذا وجدت الالتفات إليها تحصل مرَّةً أخرى في المدركة. والمقصود من التعريف اللفظيِّ هذا الحصول، لا الحصول السابق.

ويمكن أن يُقال: إنَّ المقصود الالتفات إليه من حيث إنَّه مدلولُ اللَّفظ، وهذا لم يكن متحقِّقاً من قبل كما لا يخفى.

اعترض على هذا المذهب بأنَّ التعريف اللفظيَّ على هذا يكون بحثاً لُغوياً خارجاً عن وظيفة أهل المعقول.

وأجيب بأنَّه غايةُ ما لزم خروجُه عمَّا ينظر فيه بالذَّات، لا عمَّا ينظر فيه بالعَرْض، فإنَّ أهل المنطق أيضاً يبحثون عن الألفاظ لتوقُّف مقصودهم عليها كما عرفتَ.

وقال العلَّامة التفتازاني: إنَّه من المطالب التصورية. وزعم أنَّه لا فرق بينه وبين التعريف الأسميِّ.

وأورد بأنَّ البديهي يحتمل التعريفَ اللَّفظيَّ، ولا يحتمل التعريفَ الاسميَّ.

وقال المحقِّق الدوَّاني رحمه الله تعالى: إنَّه من المطالب التصوريَّة. والمقصود منه الالتفات إلى الصورة المخزونة.

واستدلَّ عليه بأنَّ القوم قد علَّلوا تقدُّم ما الاسمية على جميع المطالب بأنَّه ما لم يُفهَم معنى اللَّفظ لا يمكن التصديقُ بوجوده، ولا يتمشَّى طلب حقيقته، ولا التصديقُ بهليته المركَّبة.

وهذا إنَّما يتمُّ إذا كان التعريفُ اللفظيُّ داخلاً في مطلب «ما»، إذ فهم المعنى من اللَّفظ يحصل من التعريف اللفظيِّ، كما أنَّه يحصل من التعريف الاسميِّ. فلو لم يكن اللفظيُّ داخلاً في مطلب «ما» كما أنَّ الاسميَّ داخلٌ فيه، لم يكن هذا المطلبُ مقدَّماً على سائر المطالب، ولم يصحَّ احتياجُها إليه.

وأوردَ عليه بأنَّ التعريف اللفظيَّ عبارةٌ عن فهم المعنى من اللَّفظ مرَّةً ثانيةً، فعدم دخول اللَّفظيِّ في مطلب «ما» لا يستلزم بطلان تعليل القوم تقدُّمَ «ما» الاسمية على جميع المطالب، إذ ما لم يوجد التعريفُ الاسميُّ أوَّلاً كان حكماً على المجهول. وأمَّا اللفظيُّ فإنَّما يكون بعد المعرفة.

وقال بعض المدقِّقين: «إنَّه إذا سُئِل عن أمرٍ بديهيٍّ فقيل: «ما الوجود» مثلاً، فيُقال: «ما يكون فاعلاً أو منفعلاً» يحصل منه للسائل إحضار معنى الوجود والالتفات إليه من بين الصور المخزومة. وأيضاً التصديق بأنَّ لفظ الوجود موضوعٌ لهذا المعنى.

فإذا قيل ذلك في العلوم اللُّغويَّة فالمقصود منه التصديقُ. وإن كان التصوُّر حاصلاً في ضمنه، إذ نظر أرباب تلك الصناعات مقصورٌ على الألفاظ. وإذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه التصوُّرُ، وإن كان التصديق حاصلاً في ضمنه».

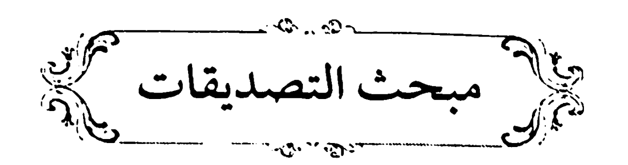
وهذا **أقربُ إلى التحقيق**، فافهم.

قسم التصديقات

مباحث القضايا وأحكامها

مباحث الحجَّة

مباحث القضايا وأحكامها



مبحث التصديقات

فصل في القضايا

القضيَّة: قولٌ يحتمل الصِّدقَ والكذبَ.

وقيل: هو قولٌ يُقال لقائله: «إنه صادق فيه أو كاذب».

وهي قسمان: حمليَّةٌ وشرطيَّةٌ.

أمَّا الحمليَّةُ فهو ما حُكِم فيها بثبوت شيءٍ لشيءٍ أو نفيِه عنه، كقولك: «زيدٌ قائمٌ. وزيد ليس بقائم».

وأمَّا الشَّرطيَّةُ فما لا يكون فيه ذلك الحكمُ.

وقيل: الشَّرطيَّةُ ما ينحلُّ إلى قضيَّتَين كقولنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالنَّهار موجودٌ. وليس البتَّةَ إذا كانت الشمسُ طالعةً فاللَّيلُ موجودٌ». فإذا حُذِف الأدوات بقي «الشمس طالعة» و«النهار موجود».

والحمليَّةُ ما لا ينحلُّ إلى قضيَّتَين، بل ينحلُّ إمَّا إلى مفردَين كقولك: «زيد هو قائم»، فإنَّك إذا حذفتَ الرَّابطةَ ـ أعني هو ـ بقي «زيد» و«قائم»، وهما مفردان، وإمَّا إلى مفردٍ وقضيَّةٍ كما في قولك: «زيد أبوه قائم» فإذا حللتَه بقي «زيد» وهو مفرد، و«أبوه قائمٌ»، وهو قضيَّةٌ.

قوله: «القضيَّةُ قولٌ يحتمل الصِّدقَ والكذبَ»

[القضية المعقولة والملفوظة]

اعلم أنَّ القضيَّة تُطلَق بالحقيقة والمجاز على المعقولة والملفوظةِ، لأنَّ المعتبَرَ هي المعقولة، وإنَّما اعتُبرت الملفوظةُ لدلالتها على المعقولة. فتسمية الملفوظةِ قضيَّةً تسميةُ الدَّالِّ باسم المدلول.

والقولُ يُطلَق على الملفوظ والمعقول. فالملفوظُ جنسٌ للقضيَّة الملفوظة، والمعقول للقضيَّة المعقولة.

والقضية المعقولة ـ على ما قال السيِّد المحقِّق قُدِّس سرُّه في «الحواشي شرح الشمسية»[1] ـ عبارةٌ عن المفهوم العقليِّ المركَّب من المحكوم عليه وبه والحُكمِ بمعنى وقوع النسبة أوْ لا وقوعها.

فهذه المعلوماتُ من حيث إنَّها حاصلةٌ في الذِّهن تُسمَّى «قضية معقولة». والعلمُ بها يُسمَّى تصديقاً عند الإمام. وأمَّا عند الأوائل فالتَّصديقُ هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النِّسبة أوْ لا وقوعها.

وأورد عليه بعضُ المدقِّقين أوَّلاً بأنَّ هذه المعلومات من حيث إنَّها حاصلةٌ في الذِّهن ليست قضيةً، بل علماً بها.

وفيه أنَّ الحيثية تعليليَّةٌ. ولمَّا كان مفهوم القضيَّة من المعقولات الثَّانية، فهذه المعلومات إنَّما تعرض لها كونُها قضية من حيث إنَّها حاصلةٌ في الذِّهن. والعلمُ بها تلك المعلومات من حيث إنَّها قائمةٌ بالذِّهن ومكتنفةٌ بالعوارض الذهنية.

---

(١) انظر: شرح الشمسية (٢/ ٤ ـ ٥)

وثانياً بأنَّ المراد بالمعلومات في قوله: «فهذه المعلومات من حيث إنَّها حاصلةٌ في الذِّهن تُسمَّى قضيَّة» هو الأمر العقليُّ المركَّب منها. وفي قوله: «العلم بها يُسمَّى تصديقاً» نفس تلك المفهومات، لأنَّ العلم المتعلِّق بذلك الأمر العقليِّ المركَّب علمٌ واحدٌ غيرُ مركَّب، والعلمُ المتعلِّقُ بتلك المفهومات من حيث إنَّها متعدِّدةٌ علومٌ متعدِّدةٌ، أو علمٌ واحدٌ مركَّبٌ من هذه العلوم. والتَّصديقُ عند الإمام علمٌ مركَّبٌ من العلوم المتعدِّدة، لا علمٌ واحدٌ بسيطٌ، ولا علومٌ متعدِّدةٌ.

وأنت تعلم أنَّه إن كان المرادُ بالأمر العقليِّ المركَّبِ الأمرَ المركَّب الملحوظَ بلحاظٍ وحدانيٍّ فالأمر ليس كذلك، وإلا لزم كونُ القضيَّة أمراً مستقلًّا صالحاً لأن يُحكَم عليه وبه، بل أجزاء القضيَّة ملحوظةٌ بلحاظاتٍ متعدِّدةٍ. ومجموعُ هذه العلوم تصديقٌ عند الإمام.

وبهذا ظهر سخافةُ قوله: «إنَّ العلم متعلِّقٌ إلخ» ضرورةَ أنَّ تركيبَ المعلوم مستلزِمٌ لتركيب العلم عندَهم. وتفصيلُ الكلام في هذا المقام مذكورٌ في «حواشينا المعلَّقة على شرح الرسالة القطبية»[1].

* * *

---

(١) انظر: حاشية المولوي عبد الحق الخيرآبادي على حاشية غلام يحيى على المير زاهد الهروي على الرسالة القطبية (ص:١٢٦ ـ ١٢٧)

قوله: «وقيل: هو قولٌ يُقال لقائله إلخ»

[الصدق والكذب وصفين للقضية وللمتكلم]

قال بعض المدقِّقين: «الصدق والكذب قد يُوصَف بهما القضيَّةُ. وقد يُوصَف بهما المتكلِّمُ. وهما بالمعنى الأوَّل مطابَقةُ القضيَّة للواقع، وعدمُ مطابقتها له. وبالمعنى الثَّاني الإخبارُ بقضيَّةٍ مطابقةٍ، وانتساب المحمول إلى الموضوع على ما هو عليه.

ففي التَّعريف الأوَّل احتمالُ الصِّدق والكذب بمعنى وصفِ القضيَّة حكمٌ متعلِّقٌ بنفس مفهومِها من حيث هو لا بشرط شيءٍ، فذلك الحكم لا يتخلَّفُ عنه عند اقترانها بالأحوال والأحكام الخارجية. فعلى هذا التعريف كما أنَّ المصدَّق به قضية، فكذا غيره من المشكوك والمنكر.

وفي التَّعريف الثَّاني صحَّةُ نسبة الصدق والكذب إلى القائل حكمٌ متعلِّقٌ بالقضيَّة نظراً إلى قائلها من حيث إنه حاكم فيها ومُخبرٌ بها. فهو يتخلَّف عنها عند ما يتخلَّف هذه الحيثية. فعلى هذا التعريف لا يكون غير المصدَّق به قضيةً.

وأنت تعلم أنَّ المعتبر في التعريف الثاني كونُ القضيَّة بحسَب حقيقتها صالحةً لأن يُقال لقائلها: «إنَّه صادقٌ في إخباره أو كاذب». فالمشكوك والمنكَّر داخلٌ فيه، لأنَّهما بحسب نفس حقيقتهما صالحان لنسبة الصدق والكذب إلى قائلهما، غاية الأمر أنَّ هذه النسبة إنَّما تتحقَّق بعد تصديق القائل بهما. وأمَّا صلوحهما بالنظر إلى الماهية فعند كونها مصدَّقةً ومشكوكةً على السواء.

فالتَّحقيق أنَّ صحَّة اتِّصاف القائل بنسبة الصِّدق والكذب باعتبار اشتمال القضيَّة على النسبة الحاكية، كما أنَّ منشأ اتِّصاف القضيَّة بالصِّدق والكذب إنَّما هو باعتبار اشتمالها على النسبة الحاكية. ولا ريبَ في وجودها فيهما. فالمشكوك والموهوم والمنكَّر والمصدَّق سواءٌ في كونها قضيَّةً.

وبهذا ظهر اندفاعُ ما يُورَد من أنَّ المعلومات الثَّلاثة متحقِّقةٌ في صورة الشَّك، مع أنَّ القضية غير متحقِّقة، فيلزم تخلُّف تحقُّق جميع الأجزاء عن تحقُّق الكلِّ.

وأمَّا ما أجيب عنه من «أنَّ مفهوم القضيَّة كلٌّ بالعَرْض بالنِّسبة إلى المعلومات الثَّلاثة. والكل بالذَّات هو مجموع المعلومات. فلا يلزم تحقُّق القضية عند تحقُّق أجزائها العَرضيَّة» ففيه أنَّ الكلَّ بالعَرْض لازمٌ للكلِّ بالذَّات، لكونه عنواناً له، فتخلُّفُه يوجب تخلُّفَه، ضرورةَ استلزام انتفاء اللَّازمِ انتفاءَ الملزوم، إلا أن يُقال: المراد به الكليُّ العَرَضيُّ، لازماً كان أو مفارقاً. فلا يلزم تحقُّقه من تحقُّق جميع أجزاء معروضِه.

وما قيل: «إنَّ القضيَّة عبارةٌ عن المعلومات الثلاثة المعروضة للإذعان» فمع متانته لا يخلو عن التَّكلُّف.

* * *

قوله: «أمَّا الحملية فهو ما حكم فيها إلخ»

ومرجعه الاتِّحاد بين الموضوع والمحمول أو سلبُه، سواءٌ كان بالذَّات أو بالعَرْض، بأن يكون بين الموضوع والمحمول علاقةٌ بها يُنسَب وجودُ أحدهما إلى الآخر، أو وجودُ الثَّالث إليهما.

قوله: «وأمّا الشرطيّة فما لا يكون فيه ذلك الحكم» سواءٌ كان الحكمُ فيه بثبوت قضيَّةٍ على تقدير أخرى أو سلبه، أو التنافي بينهما أو سلبه.

* * *

قوله: «وقيل: الشرطية إلخ»

[أطراف الشرطية ليست قضايا عند التركيب]

فيه إشارةٌ إلى أنَّ أطراف الشرطيّة ليست قضايا عند التركيب، إذ القضية عبارةٌ عما اعتُبِر فيه الحكمُ إيجاباً أو سلباً. وما اعتُبِر فيه ذلك لا يرتبط بالغير.

وقال بعضُ المدقِّقين: «المحكوم عليه بالحكم الشَّرطيِّ هو القضية الحملية من حيث هي قضيَّةٌ. واقتران الأداة كـ«إنْ» و«لو» لا ينافي أن تكون قضيَّةً، بل التركيب معها ينافيه. وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلَّة بالمفهومية لا ينافي الحكمَ عليها مطلقاً، بل الحكم الحملي فقط».

وأُوردَ عليه بأنَّ تخصيص الحكم الحمليِّ باقتضاء استقلال المحكوم عليه وبه تحكُّمٌ، فإنَّ من الضَّرورة أنَّ النسبة من حيث هي نسبةٌ ومرآةٌ لملاحظة الطَّرَفين مطلقاً حمليَّةً كانت أو اتصاليَّةً أو انفصاليَّةً، تقتضي أن يكون طرفاها ملاحَظَين بلحاظٍ استقلاليٍّ. ويكون ملاحظتها تبعاً لملاحظتهما.

فالحقُّ أنَّ المقصود في الشرطية وإن كان الحكمَ باتِّصال قضيَّةٍ لأخرى أو انفصالِها عنها، لكن الحكم من ضرورته أن لا يُلاحظ القضيتان بما هما كذلك، بل تُلاحَظان بلحاظٍ استقلاليٍّ، ويحكم بينهما.

ولا يخفى أنَّ القضية لا بُدَّ أن تشتمل على نسبةٍ حاكيةٍ، وهي غيرُ مستقلَّةٍ. فالقضية أيضاً غيرُ مستقلَّةٍ. وإذا لُوحِظت القضيَّتان باللِّحاظ الاستقلاليِّ فقد خرجتا عن كونهما قضيَّتين. وهذا ظاهرٌ جدّاً.

* * *

قوله: «بقي الشمس طالعة، والنَّهار موجود» بالمعنى الذي كان عليه حالَ الارتباط، ضرورةَ أنَّ التحليل إلى ما منه التركيبُ، فلا يكون قضية من غير انضمام الحكم. وحينئذٍ لا يكون تحليلاً فقط، بل تحليلاً وضمَّ شيءٍ آخَرَ إليها كما صرَّح به السيِّد المحقِّق قُدِّسَ سِرُّه[1]. وسيجيء في كلام المصنِّف العلَّامة أيضاً أنَّ طرفا الشرطيَّة يمكن أن يُعتبَر فيهما حكمٌ بعد التحليل.

وما قال العلَّامة التفتازاني: «إنَّ المانع من تعلُّق الحكم بأطراف الشرطية هو أدوات الشرط، لا غير، فمن مجرَّد حذف الأدوات تصير أطرافُها قضايا بالفعل»[2] ففيه أنَّ زوال المانع لا يكفي، بل لا بُدَّ من وجود المقتضي، وزوالُ المانع لا يستلزمه، إلا أن يُقال: التركيب مع أداة الشَّرط مانعٌ من إفادة الأطراف فائدةً تامَّةً ومن احتمالها الصِّدقَ والكذبَ، مع اشتمالها على النِّسبة التَّامَّة الخبرية. وإذا حُذِفت ارتفع المانعُ، وما هو من مقتضاه كان موجوداً، فيُفيد فائدةً تامَّةً، فتأمَّل فيه.

* * *

---

(١) انظر: حاشية السيد على شرح الشمسية (٢/ ٨ ـ ٩)

(٢) انظر: شرح العلامة التفتازاني على الرسالة الشمسية (ص: ٢٥٥)

قولـه: «والحمليـة مـا لا تنحـلُّ إلى قضيَّتـين» سـواءٌ لم يُوجَـد في طرفَيهـا نسـبةٌ أصـلاً أو وُجِـدت، تقيِّديـةً أو تامَّـةً في أحـد طرفيهـا، أو تامَّـةً في طرفَيهـا ملحوظـةً باللِّحـاظ الأجماليِّ.

[تفصيل الكلام في طرفي القضية من حيث اشتمالهما على نسبة وعدمه]

وتفصيـل الـكلام في هـذا المقـام عـلى مـا أفـاد السـيِّد المحقِّـق قُـدِّس سرُّه أنَّ القضيَّـة إن لم يُوجَـد في شيءٍ مـن طرفَيهـا نسـبةٌ فهـي حمليَّـةٌ، كقولـك: «الإنسـان حيـوان». وإن وُجِـدت، فـإن كانـت ممَّـا لا تصـحُّ أن تكـون تامَّـةً بـأن تكـون نسـبةً تقيِّديَّـةً، فهـي أيضـاً حمليَّـةٌ، كقولنـا: «الحيـوان الناطـق جسـمٌ ضاحـكٌ».

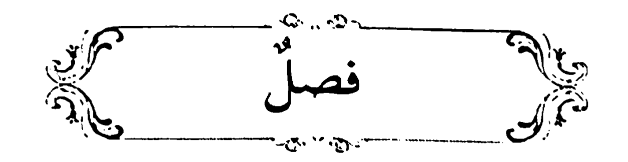
وإن كانـت ممَّـا تصـحُّ أن تكـون تامَّـةً، فإمَّـا أن تُوجَـد في أحـد طرفَيهـا، فتكـون القضيَّـةُ أيضـاً حمليَّـةً، كقولـك: «زيـدٌ أبـوه قائـمٌ». وإمَّـا إن تُوجَـد فيهـما معـاً فإمَّـا أن تكـون ملحوظـةً اجمـالاً فتكـون أيضـاً حمليَّـةً كقولـك: «زيـدٌ قائـمٌ يُنافيـه زيـدٌ ليـس بقائـمٍ». وإمَّـا أن تكـون ملحوظـةً تفصيـلاً فتكـون القضيَّـةُ شرطيَّـةً كقولنـا: «إن كانـت الشـمسُ طالعـةً فالنَّهـار موجـودٌ».

فظهـر أنَّ أطـراف الحمليـة إمَّـا مفـردةٌ بالفعـل أو بالقـوَّة، فـإنَّ المشـتمِل عـلى النِّسـبة التقيِّديَّـة مطلقـاً، وهكـذا المشـتمل عـلى النسـبة الخبريـة، إذا كانـت ملحوظـة إجمـالاً ممَّـا يُمكـن أن يُوضَـع موضعَـه مفـردٌ، لأنَّ دلالتـه إجماليَّـةٌ؛ وأنَّ أطـراف الشَّرطيَّـة لا يُمكـن أن يُوضَـع المفـرداتُ في مواضعهـا، إذ لا يمكـن أن يُسـتفاد مـن المفـردات ملاحَظـةُ المحكـوم عليـه وبـه والنِّسـبةِ عـلى التفصيـل.

فإن شئتَ قلتَ في تقسيم القضيَّة: «طرفاها إمَّا أن يكونا مفردَين بالفعل أو بالقوَّة أوْ لا». وإن شئتَ قلتَ: «كلُّ واحدٍ من طرفَيها إمَّا أن يكون مشتملاً على النِّسبة التَّامَّة الملحوظةِ تفصيلاً أوْ لا».

فكأنَّ من قال: «القضية إن انحلَّت إلى قضيَّتين» أراد أنَّ كلَّ واحدٍ من طرفَيها قضيَّةٌ بالقوَّة ملحوظةٌ تفصيلاً، فتكون قضية بالقوَّة القريبة من الفعل، فيصحُّ التقسيمُ بهذا الوجه أيضاً»[1]. هذا كلامه الشريف، ولا يخفى متانتُه.

(١) حاشية السيد على شرح الشمسية (٢/ ٩ ـ ١١).



فصلٌ

[في قسمَي القضيَّة الحمليَّة]

الحمليَّةُ ضربان:

١. موجبةٌ، وهي التي حُكِم فيها بثبوت شيءٍ لشيءٍ.

٢. وسالبةٌ، وهي التي حُكِم فيها بنفي شيءٍ عن شيءٍ.

نحو الإنسانُ حيوانٌ. والإنسانُ ليس بفرسٍ.

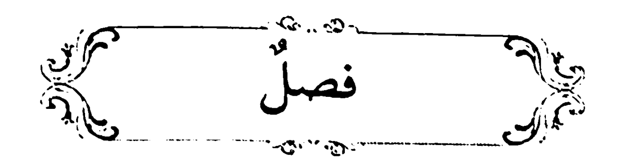
قوله: «وهي التي حُكِم فيها بسلبِ[1] شيءٍ إلخ»

[النسبة السلبية رابطة ومباعدة للنسبة الإيجابية]

قد يُتوهَّم أنَّ النِّسبة الحُكمية في القضية السالبة ليست وراء النسبة الإيجابيَّة التي في موجبتها، وأنَّ مدلول العقد السلبيَّ ومعناه سلبُ تلك النسبة، وليس فيه حملٌ، بل سلبُ حملٍ، فتسميةُ السَّالبة حمليةً على التجوُّز والتشبيه. والظاهر أنَّ النسبة السلبيَّة مفهومٌ بسيط ورابطةٌ بين الحاشيتَين في مرتبة الحكاية، مباعدة للنِّسبة الإيجابية غايةَ المباعَدة، بحيث لا يجوِّز العقلُ اجتماعَهما في الصِّدق والكذب، كيف ولو لم يكن فيها نسبةٌ ورابطةٌ لم تكن صالحةً للتصديق والتكذيب، ولم تكن عقداً بالفعل، ولم يرتبط محمولُها بموضوعها فلم تكن قضيَّةً، ولا مركَّباً تامّاً مُصحِّحاً للسكوت، صالحاً للتصديق والتكذيب. وسيجيء تفصيلُ هذا المرام.

---

(١) كذا في الشرح، ونسخ المتن «بنفي».



فصلٌ

[في أجزاء القضيَّة الحمليَّة]

الحمليَّة تلتئم من أجزاءٍ ثلاثة: أحدها: المحكومُ عليه، ويُسمَّى «موضوعاً». والثَّاني: المحكومُ به، ويُسمَّى «محمولاً». والثَّالث: الدَّال على الرابط، ويُسمَّى «رابطةً».

ففي قولك: «زيد هو قائم» «زيدٌ» محكومٌ عليه، وموضوعٌ. و«قائمٌ» محكومٌ به ومحمولٌ. ولفظة «هو» نسبةٌ ورابطةٌ.

وقد تُحذَف الرَّابطةُ في اللَّفظ دون المراد، فيُقال: «زيدٌ قائمٌ».

قوله: «والثَّالث: الدَّالُّ على الرَّابطة إلخ»

قال الشيخ في «الشفاء»: «القضية الحملية تتمُّ بأمورٍ ثلاثةٍ: الموضوع، والمحمول، والنِّسبة بينهما. وليس اجتماعُ المعاني في الذهن هو كونُها موضوعةً ومحمولةً، بل يحتاج إلى أن يكون الذِّهن تعقَّل النِّسبةَ التي بين المعنيَين بالإيجاب والسَّلب. فاللفظُ إذا أريد به أن يُحاذي ما في الضمير يجب أن يتضمَّن ثلاثَ دلالاتٍ: دلالةً على المعنى الذي للموضوع، وأخرى على المعنى الذي للمحمول، وثالثةً على العلاقة والارتباط بينهما»[1].

(١) منطق الشفاء (٣/ ٣٧ـ٣٨).

ثمَّ قال: «فظهر من هذا أنَّ فيها معنى غيرَ الأمر الموضوع والأمر المحمول، من حقِّه أن يَدلَّ عليه، وهو الرابطةُ. فاللفظةُ الدَّالَّة على النِّسبة تُسمَّى «رابطةً». وحكمُها حكمُ الأدوات»[1]. انتهى.

وههنا مباحث:

[أجزاء القضية ثلاثة كما هو مذهب القدماء]

الأوَّل: إنَّ أجزاء القضية ثلاثةٌ، كما هو مذهب القدمآء، لا كما زعم المتأخِّرون أنَّ أجزائها أربعةٌ، رابعُها النسبةُ التقييديَّةُ التي هي مَورِد الحكم.

قال بعضُ المدقِّقين: «وإنَّ قولهم بتربيع أجزاء القضية مبنيٌّ على القول بتغايرهما بحسَب المتعلَّق فقط، فإنَّهم لَمَّا رأوا أنَّ التَّصوُّر لا يتعلَّق بما يتعلَّق به التصديقُ، وأنَّ الشكَّ تصوُّرٌ لا يتعلَّق إلا بالنِّسبة، اعتبروا النِّسبتَين في القضية: إحداهما: نسبةٌ تقييديةٌ، سمَّوها بـ«النسبة الحُكميَّة» وبـ«النسبة بَينَ بينَ». وثانيهما: نسبةٌ تامَّةٌ خبريةٌ، هي وقوع النِّسبة أوْ لاوقوعها، وسمَّوها بـ«الحُكم».

والظاهر أنَّه لا يُفهَم من القضيَّة إلا نسبةٌ واحدةٌ. ولا يُحتاج في عقدها إلى لنسبة أخرى هي مَورِد الوقوع واللَّاوقوع، وإلا لزم استقلالُها بالمفهومية.

وأيضاً الشَّكُّ تردُّدٌ في وقوع نسبةٍ أو لاوقوعها، لأنَّه عبارةٌ عن تجويز مطابقة الحكاية وعدمها. والنِّسبة التقييديَّةُ لَمَّا لم تكن حكايةً، فليست بصالحةٍ لتعلُّق الشَّكِّ، فيلزم اشتمال القضية على نسبتَين تامَّتين.

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٣/ ٣٩).

فالحقُّ أنَّ المُدرَك في صورة الشَّك هو بعينه المُدرَك في صورة الإذعان. والتفاوت إنَّما هو في نحو الإدراك. فليس له مُتعلَّقٌ سوى مُتعلَّق التَّصديق، فافهم».

[كل قضية مشتملة على الرابطة]

المبحث الثاني: إنَّ كلَّ قضيةٍ، سواءٌ كانت هليَّةً بسيطةً أو مركَّبةً، مشتملةٌ على الوجود الرَّابطيِّ والعدمِ الرَّابطيِّ، بمعنى النسبة التامَّة الخبريَّة الإيجابيَّة والسلبيَّة في مرتبة الحكاية، لا أنَّ هذا الحكم مختصٌّ بالهليَّات المركَّبة كما توهَّم معاصرُ المحقِّق الدوَّاني، حيث قال: «ليس في الهليَّة البسيطةِ الوجودُ والعدمُ رابطةً، وإنَّما فيها النسبةُ الحُكميةُ المسمَّاة بـ«بين بين». وهي الاتِّحاد المُلاحَظُ بين الطَّرفين رابطاً بينهما».

واستدلَّ بأنَّ العجم يقولون في الهليَّة البسيطة: «زيد هست. وزيد نيست»، وفي المركَّبة: «زيد نويسنده است. وزيد نويسنده نيست». فلم يعتبروا في الهليَّة البسيطةِ سوى الطَّرفَين المربوطَين بالاتِّحاد أمراً آخَرَ. واعتبروا في المركَّبة سوى ما ذُكِر الوجودَ والعدمَ الرابطين. ولذا سُمِّيت الأولى بـ«البسيطة»، والثانية بـ«المركَّبة».

ويرد عليه ما قال المحقِّق الدوَّاني: إنَّه لا يشكُّ مَن له وجدانٌ صحيحٌ في أنَّ أيَّ مفهومٍ نُسِب إلى الآخَر بالإيجاب أو السَّلب، فلا بُدَّ بينهما من رابطةٍ، سواء كانت النِّسبةُ التقييديَّةُ معتبرةً أوْ لا. والتفرقةُ بين مفهومٍ ومفهومٍ في هذا الحكم ممَّا يشهد الفطرةُ بفساده. وتأييد هذا بقول العجم غيرُ نافعٍ، إذ عدم ذكر الرَّابطة لا يدلُّ على انتفاءها؛ مع أنَّ الحقائق العلمية لا تُقتنص من الاطلاقات العرفية.

فظهـر أنَّـه لا بُـدَّ في انعقـاد القضيـة مـن نسبةٍ رابطـةٍ، سـواءٌ كانـت هليـةً بسـيطةً أو مركَّبـةً.

وبهـذا بـان سـقوطُ مـا قـال الصـدر الشـيرازيُّ في «حـواشي حكمـة الإشراق»: «إنَّ مفهـوم الموجـود بنفسـه يرتبـط بالموضـوع، مـن دون حاجـةٍ إلى رابطـةٍ أخـرى، لأنَّ هـذا المفهـوم إن كان مستقلاً فـلا يكـون رابطـةً، وإن كان غـيرَ مسـتقلٍّ فـلا يكـون محمـولاً».

وقـد أفـاد الأسـتاذ العلَّامـة والنحريـر الفهَّامـة قُـدِّس سرُّه وجهـاً وجيهـاً لإبطـال هذيـن الرأيـين وهـو أنَّ قولنـا: «الكاتـب موجـود» هليـةٌ بسـيطةٌ منعكسـةٌ إلى هليَّـةٍ مركَّبـةٍ، وهـي قولنـا: «الموجـود كاتـبٌ». فهـذه القضيـة التـي هـي عكس الهليَّـة البسـيطة إمَّـا مشـتملةٌ عـلى النسـبة التامَّـة الخبريَّـة، فـلا يكـون العكـسُ عبـارةً عـن مجـرَّد تبديـل طـرفَي القضيـة مـع بقـاء الكيـف، أو غـيرُ مشـتملةٍ عليهـا، فيبطـل القـولُ باشـتمال الهليَّـات المركَّبـة كلِّهـا عـلى النسـبة التامَّـة الخبريـة.

وأيضـاً الكلـمات الوجوديـةُ روابـطُ زمانيَّـةٌ، وإنَّهـا بموادِّهـا تـدلُّ عـلى النسـبة الرابطـة، وبهيئاتهـا عـلى الزمـان، كـما هـو المحقَّـق عندهـم، ويشـهد بـه الوجـدانُ أيضـاً، فلفظـة «كان» في قولنـا: «زيـد كان موجـوداً» إمَّـا دالَّـةٌ عـلى النسـبة الرابطـة، فيبطـل عـدمُ اشـتمال الهليَّـة البسـيطة عـلى النسـبة الرابطـة، أو غـيرُ دالَّـةٍ عليهـا، فيلـزم خـلافُ الإجمـاع والبديهـة.

[مذهب المير باقر الداماد في الهليات المركَّبة]

واعلم أنَّ صاحب «الأفق المبين» قد زعم أنَّ الهليَّات المركَّبة مشتملةٌ على الوجود والعدم الرابطيَّين سوى النسبة الرابطة، حيث قال: «وما يرومه الرائمُ من قولنا: «الفلك متحرِّكٌ» مثلاً هو وجودُ شيءٍ لشيء، أو انتفاء شيء عن شيء، فيُلاحَظ للوجودِ نسبةٌ إلى موضوعه، ثمَّ للمجموع إلى متعلَّق موضوع الوجود نسبةٌ أخرى، هي نسبةٌ حكميَّةٌ لازمةٌ في جميع العقود، فإن جُعل المحمول موضوع الوجود كان الوجودُ يُنسَب إلى المحمول، ثمَّ يُنسَب المجموع[1] إلى الموضوع بالنسبة الحكمية، فيقال: «إنَّ وجود المحمول له». وإن جُعل موضوعُه الموضوعَ كأن يُنسَب الوجود إلى الموضوع، ثمَّ يُربَط المحمولُ إلى المجموع، فيقال: «إنَّ وجود الموضوع على صفة كذا».

وفي السَّوالب يُعتبَر نسبةُ العدم إلى ما يُعتبَر موضوعاً له، ثمَّ يُنسَب المجموعُ إلى متعلَّق موضوع العدم، فإن اعتُبِر المحمولُ موضوعاً له نُسِب العدمُ إلى المحمول، ثمَّ المجموعُ إلى الموضوع بسلب النسبة الحكمية الإيجابية، فيُقال: لا يُوجَد للموضوع هذا المحمولُ.

وإن اعتُبِر الموضوعُ موضوعاً نُسِب العدمُ إلى الموضوع، ثم يُسلَب بذلك ربط المحمول بسلب تلك النسبة، فيُقال: ليس يُوجَد الموضوع على صفة كذا.

(١) في الطبعتين: «المحمول». والتصحيح من الأفق.

فـإذن إحـدى تينـك النسـبتَين جـزءٌ منفـردٌ[1] في العقـد، وهـي النسـبة الحكميَّـة الرابطـة بـين حاشـيتها في أجنـاس العقـود وأنواعهـا عـلى الإطـلاق. وأمَّـا النسـبة الأخـرى، وهـي نسـبة الوجـود إلى المحمـول أو الموضـوع، أو نسـبة العـدم إلى أحدهمـا، فهـي ليسـت جـزءً منفـرداً، بـل هـي مضمَّنـةٌ في المحمـول أو الموضـوع، فالمحمـول مـع تلـك النسـبة جـزءٌ منفـردٌ للعقـد، أو الموضـوع كذلـك»[2].

وهـذا الـكلام مـع طولـه لا يرجـع إلى طائـلٍ، لأنَّـا إذا راجعنـا إلى وجداننا لا نفهـم مـن قولنـا: «الفلـك متحـرك» مثـلاً إلا أنَّ مفهـوم المتحـرك ثابـتٌ للفلـك، كـما لا يُفهَـم مـن قولنـا: «الفلـك موجـود» إلا أن الوجـود ثابـتٌ لـه. فالنسـبة الحاكيـةُ كافيـةٌ في الحكايـة عـن كـون الفلـك بحيـث يَثبـتُ لـه الحركـةُ في نفـس الأمـر، ولا يحتـاج إلى نسـبةٍ أخـرى أصـلاً.

وأيضـاً هـذه النسـبة المضمَّنـة معنـىً غـيرُ مسـتقلٍّ، فلـم يبـقَ المحمـولُ أو الموضـوعُ صالحـاً لوقوعهـا حاشـيةً للقضيـة، فـإنَّ المحكـوم عليـه، وكـذا المحكـوم بـه لا بُـدَّ مـن اسـتقلالهما.

ومـع قطـع النَّظـر عـمّا ذكرنـا إذا اعتُـبِر العـدمُ الرابطـيُّ مضمَّنـاً في المحمول، ثُـمَّ نُسِـب إلى الموضـوع بسـلب الإيجـاب لا يرجـع محصَّلـه إلى أنَّ الموضـوع ليـس يُوجَـد لـه المحمـولُ كـما فُهِـم؛ نعـم لـو اعتُـبِر في السَّـالبة أيضـاً الوجـودُ الرابطـيُّ كـما اعتُـبِر في الموجبـة، ثـمَّ نُسِـب المحمـولُ مـع هـذا الوجـود بسـلب النسـبة الإيجابيـة لرجـع الحاصـلُ إلى مـا هـو مقصـوده. وهـذا ظاهـرٌ جـدّاً.

---

(١) في الأفق: «مفرد».

(٢) انظر: الأفق المبين (ص: ١٨٣ ـ ١٨٤)

[الفرق بين الهلية البسيطة والمركبة]

فقـد اسـتبان أنَّ الهليَّـة البسـيطةَ والمركَّبـةَ سواسـيان في مرتبـة الحكايـة في الاشـتمال عـلى النسـبة الرابطـة، وعـدم الاحتيـاج إلى شيءٍ آخَـرَ. إنَّـما الفـرقُ بينهـما في مرتبـة المحكـيِّ عنـه، باشـتمال إحداهمـا عـلى الوجـود والعـدم الرابطيَّـين بالمعنى الآخَـر دون الأخـرى.

وتفصيلُـه أنَّ الوجـود الرابطـيَّ يُطلَـق عـلى معنيـين: الأوَّل: النسـبة التامَّـة الحاكيـة كـما مـرَّ، والثَّـاني: وجـود الـشيء في نفسـه عـلى أنَّـه في محـلٍّ لكونـه مـن الحقائــق الناعتيَّــة. ويُنعَــت بــه تــارةً موضوعُــه فيُســمَّى «العــروض»، وتــارةً متعلَّـق موضوعِـه فيُسـمَّى «الاتِّصـاف». فمصـداق الهليَّـات المركَّبـة المشـتملة عـلى الوجـود الرابطـيِّ بهـذا المعنـى دون البسـيطة، وذلـك لأنَّ مصـداق الهليَّـة البسـيطة نفـس تقـرُّر الموضـوع بـلا أمـرٍ زائـدٍ، ضرورةَ أنَّ مصـداق الوجـود نفـسُ الـذَّات بـلا زيـادة أمـرٍ وعـروضِ عـارضٍ. فزيـد موجـودٌ حكايـةٌ عـن نفـس تقـرُّر ذات زيـدٍ بـلا عـروضِ صفـةٍ وانضـمامِ أمـرٍ، بخـلاف الهليَّـات المركَّبـة، إذ مصداقهـا أمـرٌ زائـدٌ عـلى تقـرُّر الـذَّات، هـو عـروض المبـدءِ انضـماماً أو انتزاعـاً.

فمصــداق البســيطةِ بســيطٌ، وهــو نفــس ذات الموضــوع بــلا أمــرٍ زائــدٍ. ومصـداق المركَّبـة مركَّـبٌ، لاشـتماله عـلى الموضـوع ومبـدءِ المحمـول، سـواءٌ كان مبـدءُ المحمـول قائـماً بالموضـوع انضـماماً أو انتزاعـاً، أو غـيرَ قائـم بـه، بـل جـزءٌ منـه، كـما في حمـل الذَّاتيـات، فـإنَّ مصـداق الحمـل هنـاك تقـرُّرُ الموضـوع بحيـث يشـتمل عـلى المحمـول، أو عـينٌ لـه كـما في حمـل النَّـوع عـلى الشَّـخص مثـلاً، فـإنَّ مصـداق الحمـل هنـاك نفـس الموضـوع مـع ملاحظـة عينيـة المحمـول بـه.

هـذا هـو **التَّحقيـق**. ومـا يُوهِـم كلامُهـم مـن أنَّ المـراد بالوجـود الرابطـيِّ المعتـبرِ في مصاديـق الهليَّـات المركَّبـةِ الوجـودُ المصـدريُّ فسـخيفٌ، كـما لا يخفـى عـلى المتأمِّـل.

وقس على الوجود حالَ العدم.

[التفصيل فيما إذا جُعل العدم محمولاً]

المبحـث الثَّالـث: قـال العلَّامـة القوشـجي في «شرح التجريـد»: «العـدم إذا جُعِـل محمـولاً فـلا حاجـةَ إلى مـا يربطـه بالموضـوع، بخـلاف مـا إذا جُعِـل المحمـولُ مفهومـاً آخَـرَ سـواه. وإذا جُعِـل العـدمُ محمـولاً مـن غـير رابطـةٍ أخرى، يكـون المعنـى سـلبَ الموضـوع عـن نفسـه، فيكـون النسـبةُ سـلبيَّةً».

وأورد عليـه المحقِّـق الـدوَّاني في «حواشـيه القديمـة» بـأنَّ وجـود الرابطـة ضروريٌّ في كلِّ قضيـةٍ؛ عـلى أنَّ الفطـرة شـاهدةٌ بالمغايـرة بـين سـلب الـشيء عـن نفسـه وانتفائـه في نفسـه؛ كيـف ويصـحُّ تعليـلُ الأوَّل بالثَّـاني، بـأن يُقـال: هـو مسـلوبٌ عـن نفسـه لأنَّـه معـدومٌ في نفسـه؛ عـلى أنَّ ذلـك قـولٌ بـأنَّ المحمـول ليـس العـدم، بـل نفـس الموضـوع، والعـدمُ رابطـةٌ. فيصـير المـآل إلى أنَّ العـدم ليـس محمـولاً. فـلا يتـمُّ التقريـبُ. وهـو كـون النسـبة سـلبيَّةً عـلى تقديـر كـون العـدم محمـولاً؛ مـع أنَّـه خـلاف البداهـة، فإنَّـا نعلـم بداهـةً أنَّ أيَّ مفهـومٍ قيـس إلى مفهـومٍ آخَـرَ، فللعقـل أن يحكـم بينهـما بسـلبٍ أو إيجـابٍ. والعـدمُ مـن المفهومـات، فـإذا قيـس إلى مفهـومٍ آخَـرَ جـاز الحكـمُ بسـلبه عنـه أو إيجابـه».

وشـنَّع عليـه صاحـب «الأفـق المبـين» تشـنيعاً بليغـاً حيـث قـال: «ثـمَّ مـا أشـدَّ سـخافةَ مـا يُتوهَّـم أنَّ العـدم إذا أُخِـذ في حيِّـز المحمـول كقولنـا: «زيـد معـدومٌ» لا يُتصـوَّر العقـدُ إلا موجبـاً، مُفـادُه ثبوتُـه للموضـوع، وأن لـو اعتُـبر سـالباً كان مفـادُه سـلبَ العـدم عنـه، وهـو ضـدُّ المقصـود، إذ لـو رجـع السـلبُ إلى ذات الموضـوع كان المعنـى سـلبَ الموضـوع عـن نفسـه، لأنَّـه معـدومٌ في نفسـه.

أفَلَسـتَ قـد تحقَّقـتَ أنَّ معنـى العـدم هـو سـلب الـشيء في ذاتـه، وانتفائـه في نفسـه، لا سـلبُه عـن نفسـه، أو سـلبُ الوجـود عنـه. فـإنَّ ذلـك مـن حيِّـز الهليَّة المركَّبـة. ومعنـى «زيـدٌ معـدوم» هـو انتفـاؤه في نفسـه، وهـو مـن حيِّـز الهليَّـات[1] البسـيطة، لا ثبـوت الانتفـاء لـه، حتـى يكـون مـن موجِبـات الهليَّـة المركَّبـة.

أوَليـس مـن المسـتغرَبات في نفسـه ادِّعـاءُ تحصيـل معنـى الجعـل البسـيط مـع اسـتنكار أن يُتصـوَّر ليسـيَّة الحقيقـة في سـنخ حقيقتهـا مـع عـزل النظـر عـن الوجـود، وسـلب الـشيء في نفسـه مـن دون إضافـةٍ[2] إلى ثبـوت ذلـك الـشيء.

أليـس مقابـل التقـرُّر الصـادر عـن الجاعـل ليسـيَّةُ الحقيقـة في جوهرهـا، مـع عـزل النَّظـر عـن الوجـود؟

هـذا، مـع أنَّ جَحَـدة الجعـل البسـيط مـن المشَّـائية أيضـاً لا يُنكـرون ذلـك، لتحصيلهـم أنَّ الوجـود هـو تحقُّـق نفـس الـذات، لا ثبـوت وصـفٍ لهـا. فالعـدم أيضـاً سـلبُ نفـس الـذَّات، لا سـلب مفهـومٍ مّـا عنهـا»[3]. هـذا كلامُـه.

---

(١) في الأفق: «من سوالب الهلية».

(٢) في الأفق: «إضافته».

(٣) الأفق المبين (ص: ١٨٧ ـ ١٨٨)

وهـذا الـكلامُ مُلغَـزٌ جِّـداً، وذلـك لأنَّـه لا يخلـو إمَّـا أن يكـون في القضيـة التـي محمولهـا معـدومٌ لنسـبته رابطـةٌ أم لا، عـلى الثـاني لا يكـون قضية، وعـلى الأوَّل تلـك النسـبةُ إمَّـا إيجابيَّـةٌ أو سـلبيةٌ، عـلى الأوَّل تلـك القضيةُ موجبـةٌ مصداقهـا ذاتُ الموضـوع بحيـث يصحُّ انـتزاع مبـدء المحمـول عنهـا. فـإن كان ممَّـا يصـحُّ انتزاعـه كانـت القضيـةُ صادقـةً، وإلا كانـت كاذبـةً. فـلا يكـون مصـداق هـذه القضيـة ليسـيَّةَ نفـسِ الـذات. وعـلى الثَّـاني فالمحمـولُ إمَّـا معـدومٌ فيكـون مُفـادُ هـذه القضيـة سـلبَ المعـدوم عـن الموضـوع. فتكـون القضيـة «زيـدٌ ليـس معدومـاً»، وهـذا ضـدُّ المقصـود. أو مفهـومُ الموجـود فتكـون «زيـد ليـس موجـوداً». فلـم يبـق المحمـول هـو المعـدوم، وقـد كان الـكلامُ عـلى تقديـر كونـه محمـولاً، أو هـو نفـس الموضـوع، فهـذا ليـس معنـى العـدم؛ عـلى أنَّـه لا يكـون المحمـولُ هـو المعـدوم.

وأيضـاً العـدم المأخـوذُ في المحمـول إمَّـا عـدمٌ مسـتقلٌّ، فـلا يكـون رابطـةً، فـلا يكـون هـذه القضيـةُ سـالبةً، إذ لا بُـدَّ فيهـا مـن عـدمٍ رابطـيٍّ، وإمَّـا عـدمٌ رابطـيٌّ فـلا يكـون محمـولاً، إذا المحمـولُ لا بُـدَّ مـن أن يكـون ملحوظـاً بالاسـتقلال. ولا احتـمالَ لأن يكـون محمـولاً ورابطـةً معـاً، لا سـيَّما عـلى مذهـب مـن يقـول إنَّ العـدمَ الرابطـيَّ والعـدمَ في نفسـه مختلفـان بالحقيقـة.

ولنعـم مـا قـال الأسـتاذُ العلَّامـة قُـدِّس سرُّه: «إنَّ قولنـا: «زيـد معـدوم» لو كانـت سـالبةً لـكان عكسُـه المسـتوي، وهـو قولنـا: «المعـدوم زيـد» أيضـاً سـالبةً. والتـزام كـون هـذا العكـس سـالبةً، أو ارتـكاب السـالبة القائلـة «زيـد معـدوم» لا ينعكـس، ولا يمكـن عكسُـها المسـتوي مـن الأضاحيـك التـي يضحـك منهـا الصبيـان». هـذا وعـلى الله التُّـكلان.

[الرد على من زعم أنَّ النسبة خارجة عن القضية]

المبحث الرابع: إنَّ بعض المدقِّقين تبعاً للصدر الشيرازي المعاصر للمحقِّق الدوَّاني قد ظنُّوا أنَّ القضية عبارةٌ عن الموضوع والمحمول حالَ كون النسبة رابطةً بينهما. فالقضية عندهم عبارةٌ عن جزئين، والنسبةُ خارجةٌ عنها.

وهذا من بعض الظنِّ،

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّه مخالفٌ لكلام الشيخ في «الشفاء» و«النجاة».

أمَّا كلامه في «الشفاء» فقد نقلناه سابقاً. وأمَّا كلامه في «النجاة» فقد وقع هكذا: «الخبر والقضية كلُّ قولٍ فيه نسبةٌ بين شيئين حتى يتبعه حكمُ صدقٍ أو كذبٍ»[1].

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه من المعلوم بالضَّرورة أنَّ القضية عبارةٌ عن قولٍ حاكٍ. ولا يُستراب في أنَّ الموضوع والمحمول حالَ كون النسبة رابطةً بينهما ليسا حكايَتين عن شيءٍ أصلاً، ولا يصحُّ اتِّصافُهما بالصدق والكذب أصلاً، كما لا يخفى على من له أدنى فهمٍ.

وأمَّا ثالثاً: فلِما أفاد بعضُ الأكابر قُدِّس سرُّه بما محصَّله: «إنَّه لا بُدَّ من دخول الجهة في الموجهة، إذ صدقُها منوطٌ بمطابقة الجهةِ المادَّةَ، وكذبُها بعدمها. والجهةُ كيفيةُ النِّسبة. فيلزَم دخولُ النسبة في الموجَّهة. فكذا في سائر القضايا.

---

(١) النجاة (ص : ١٩، طبعة جامعة طهران).

ومـا قـال المحقِّـق الطـوسيُّ في «الأسـاس»: «اجـزاء اوَّلي هـر قضيـه از دو بيـش نبـود»[1]، فلمخالفتـه لكلامـه في «شرح الإشـارات»، وكلامِ الشـيخ الرئيـس في «الشـفاء» و«النجـاة»، ومُصادمتِـه لبداهـة العقـل الغـيرِ المؤفـةِ، إمَّـا مـأوَّلٌ أو مـردودٌ.

[أجزاء القضية أجزاء خارجية للقضية]

المبحـث الخامـس: إنَّ أجـزاء القضيـة ـ أعنـي الموضـوعَ والمحمـولَ والنسـبةَ الرابطـةَ بينهـا ـ أجـزاءٌ خارجيَّـةٌ لهـا.

وذلـك لأنَّ الأجـزاء الخارجيـة هـي الأجـزاء التـي لا يُمكـن الاتِّحـادُ بينهـا وجـوداً، ولا يمكـن حمـلُ بعضِهـا عـلى بعـضٍ، ولا حملُهـا عـلى المركَّـب مواطـاةً. وأجـزاء القضيـة كذلـك، ضرورةَ أنَّ القضيـة مركَّبـةٌ مـن المقـولات المتباينـة. واتِّحـاد الوجـود بـين المقـولات المتباينـة محـالٌ عندهـم.

وأيضـاً عـلى تقديـر كـون هـذه الأجـزاء محمولـةً يلـزَمُ حمـل النسـبة عـلى الموضـوعِ والمحمـولِ، وبالعكـس.

فإن قلتَ: لا ريبَ في اتِّحاد المحمول بالموضوع وجوداً.

قلـتُ: المحكـومُ عليـه بالموضوعيـة هـي الصُّـورة الذهنيَّـةُ لزيـدٍ مثـلاً. والمحكـومُ عليـه بالمحموليَّـة هـو الصُّـورة الذهنيـة لقائـمٍ مثـلاً. وهاتـان الصُّـورتـان موجودتـان بوجودَيـن متغايرَيـن. فالمحكـوم عليـه بالموضوعيَّـة والمحموليَّـة ليـس شـيئاً واحـداً أصـلاً، لا بحسَـب التحقُّـق في الأعيـان، ولا بحسَـب الوجـود في الذهـن.

---

(١) أساس الاقتباس (ص: ٦٧، طبعة جامعة طهران).

نعم ما يُنتزَع عنه المحكومُ عليه بالموضوعيَّة، وما يُنتزَع عنه المحكومُ عليه بالمحموليَّة موجودٌ واحدٌ في الأعيان أو في الذهن، لكن ما يُنتزَعان هما عنه ليس محكوماً عليه بالموضوعيَّة ولا محكوماً عليه بالمحموليَّة. فالموضوعيَّةُ حالَ المفهوم الحاصلِ في الذهنِ المحكومُ عليه في مرتبة الحكاية. والمحموليَّةُ حالَ المفهوم الحاصلِ في الذهنِ المحكومُ به في مرتبة الحكاية.

فظهر أنَّ المحمول بما هو محمولٌ ليس بمتَّحِدٍ مع الموضوع بما هو موضوعٌ، لا في الذهن، ولا في الخارج.

[القضية مركَّب خارجي اعتباري، وليست حقيقة محصَّلة]

المبحث السَّادس: إنَّ القضية مركَّبٌ خارجيٌّ اعتباريٌّ. وليست حقيقةً محصَّلةً.

وذلك لأنَّ القضية مركَّبةٌ من أجزاءٍ غيرِ محمولةٍ كما عرفتَ. وبعضُ أجزائِها ليست محتاجةً إلى بعضٍ. فلا يحصل منها ماهيةٌ واحدةٌ وحدةً حقيقيةً، بل يكون المركَّبُ منها اعتبارياً وإلا لزم كونُ القضيَّة أمراً مستقلًّا صالحاً لأن يُحكَم عليه وبه .وليس كذلك، بل الموضوع والمحمول ملاحظان باللِّحاظ الاستقلاليِّ. والنسبةُ ملحوظةٌ بينهما بالتبع. فهناك لحاظاتٌ متعدِّدةٌ لأمور كثيرةٍ، غيرِ متَّحدة وجوداً.

فثبت أنَّ القضيَّة حقيقةٌ اعتباريَّةٌ، يركِّبها العقلُ من الموضوع والمحمول والنسبةِ الرَّابطةِ بينهما. وهي كأنَّها هيئةٌ صوريةٌ، بها يرتبط إحدى حاشيتَيه بالأخرى. فافهم. ولعلَّ تحقيقَ هذا المقام بهذا النَّمَط الأنيق من خواصِّ هذا التَّعليق.

قوله: «ولفظة «هو» نسبةٌ ورابطةٌ»

[العلامات الإعرابية ليست روابط]

فيه دفعٌ لما قيل: «إنَّ الرابطة في لغة العرب هي العلامات الإعرابية، إذ المفردات إذا ذُكِرت ساكنةَ الأواخر لم تدلَّ على الإسناد. فإن ذُكِرت مع إعرابها أفادت ذلك. فيكون الإعرابُ دالًّا على الرَّابطة»[1]، و «إنَّ الهيئة التركيبيَّة موضوعةٌ للرَّبط بالوضع النَّوعيِّ المعتبَر في المشتَّقات والمركَّبات».

وجهُ الدَّفع أنَّ العلامات الإعرابيَّة ليست بألفاظٍ، حتى تكون رابطةً، بل دالَّةٌ على الفاعليَّة والمفعوليَّة وغيرِهما. وإنَّما يُفهَم معنى الرَّابطة عند حذف الرَّابطة من تلك العلامات بطريق الالتزام، لأنَّ تلك العلامات تدلُّ على المعاني المُعتَورِة التي لا تكون بدون الرَّابطة.

وكذا الهيئةُ التركيبيَّة، ليست من قبيل الألفاظ، كما لا يخفى.

[تحقيق الكلام في «هو» ونظائره هل هي روابط؟]

لكن يبقى أنَّ «هو» أيضاً ليست رابطةً، لأنَّ أهلَ العربيَّة أجمعوا على أنَّ مدلولَ الضَّمائر هو المَرجَع، لاختلافها بالتذكير والتأنيث باختلاف المرجع. فهي إنَّما وُضِعت لِما تقدَّم ذكرُه. وليس لها دلالةٌ على النِّسبة والرَّابطةِ أصلاً.

---

(١) انظر: شرح العلامة التفتازاني على الرسالة الشمسية (ص: ٢١١ ـ ٢١٢).

لا يقال: هو مشتركٌ بين المرجع والنِّسبة، كما أنَّ «كان» مشتَرَكٌ لفظيٌّ بين معنى «كان» التَّامَّة والناقصة. وأيضاً الضَّمائر تدلُّ على المنسوب إليه دلالةً تضمنيَّةً، فهي رابطةٌ، لأنَّ الرَّابطة لفظٌ دالٌّ على النِّسبة بأيَّةِ دلالةٍ كانت.

لأنَّا نقول: هذا مخالفٌ لما أجمع عليه أهلُ العربيَّة.

والظاهرُ ما قال العلَّامة التفتازانيُّ: «إنَّ المنطقيين لَمَّا لم يجدوا في كلام العرب لفظاً دالًّا على الرَّابط الغير الزَّمانيِّ نحو «است» في الفارسية و«إستَن» في اليونانية، استعاروا لهذا المعنى لفظة «هو». فهو في الأصل موضوعٌ لمعنىً اسميٍّ كسائر الضَّمائر. ثمَّ نُقِل عنه إلى معنىً غيرِ مستقلٍّ بالمفهومية على سبيل الاستعارة»[1].

وما قال المحقِّق الدوَّاني: «إنَّ الشيخ قد صرَّح في «الشفاء» بأنَّ لفظة «هو» أداةٌ، حيث قال:

«وأمَّا لغة العرب فربَّما حذفت الرَّابطةَ اتِّكالاً على شعور الذهن بمعناها، وربَّما ذُكرت. والمذكورُ ربَّما كان في قالَب الاسم، وربَّما كان في قالَب الكلمة. والذي في قالب الاسم كقولك: «زيد هو حيٌّ»، فإنَّ لفظة «هو» جاءت لا لتدلَّ بنفسها، بل لتدلَّ على أنَّ زيداً هو أمرٌ لم يُذكَر بعدُ ما دام يُذكَر «هو» إلى أن يُصرَّح به. فقد خرجت من أن تدلَّ بذاتها دلالةً كاملةً، فلحِقت بالأداة، لكنَّها تُشبِه الأسماءَ»[2].

---

(١) انظر: شرح الشمسية للعلامة التفتازاني (ص: ٢١٢ ـ ٢١٣، طبعة دار النور المبين)

(٢) منطق الشفاء (٣/ ٣٩)

مع أنَّه قد جعله الرضيُّ حرفاً[1].

ثـمَّ لـو فرضنـا اجتـماعَ النُّحـاة عـلى أنَّـه اسـمٌ، فـلا يلـزَم عـدم كونـه أداةً عنـد المنطقيِّـين إجماعـاً.

ومـا ذُكِـر مـن أنَّـه راجـعٌ إلى الموضـوع، فيكـون عينـه بحسَـب المعنـى، إنَّـما يتـمُّ إذا سُـلِّم كونُـه اسـماً. وأمَّـا إذا قلنـا: «إنَّـه حـرفٌ أُتِيَ بـه للرَّبـط»، فـلا يكـون اسـماً، بـل أداةً في صـورة الاسـم، كـما في كاف الخطـاب، وهـاء التنبيـه في «إيَّـاك، وإيَّـاه».

فظهـر أنَّ مـا ذكـرَه[2]، مـع أنَّـه غـيرُ تـامٍّ، توجيـهٌ لـكلام المنطقيِّـين بـما لم يرضَـوا بـه، فإنَّهـم مصرِّحـون بأنَّـه أداةٌ، فـلا يشـترطون في جـوازه مـا يشـترط أهـلُ العربيَّـة مـن كـون الخـبر ممَّـا يلتبـس بالنَّعـت أو نظائـرِه، بـل يجـوِّزون مثـلَ «[زيـد][3] هـو كاتـب»، مـع عـدم الالتبـاس بالصِّفـة»[4].

فـلا يخفـى[5] وهنُـه، لأنَّ أهـل العربيَّـة كلَّهـم أجمعـوا عـلى أنَّ مدلـول الضَّمائـر بالحقيقـة هـو المرجـع، ومخالفـةُ الـرضيِّ وحـدَه غـيرُ نافـعٍ. وأمَّـا قـول الشـيخ وغـيرِه مـن المنطقيِّـين فـلا اعتـدادَ بـه في هـذا البـاب، بـل العمـدة في هـذا البـاب هـو النَّقـلُ عـن أئمـة العربيَّـة.

---

(١) انظـر: شرح الـرضي عـلى الكافيـة (٢/ ٤٦١، مبحـث ضمـير الفصـل في الضمائـر، تحقيـق يوسـف حسـن عمـر، طبعـة مؤسسـة الصـادق)

(٢) أي مـا ذكـره الماتـن العلامـة التفتـازاني، فإنـه قـال في متـن التهذيـب: «والـدَّالُّ عـلى النِّسـبة رابطـةٌ. وقـد استُعير لهـا هـو».

(٣) الزيادة من حاشية العلامة الجلال. وهي ساقطة من الطبعتين.

(٤) انظر: حاشية العلامة الجلال الدواني على التهذيب (ص: ٣٥ـ٣٦، طبعة قزان)

(٥) خبرٌ لقوله: «وما قال المحقق الدواني ...».

قوله: «وقد يُحذَف الرَّابطةُ في اللَّفظ دون المراد» فيُقال: «زيد قائم».

هذا موافقٌ لما قال الشيخُ في «الإشارات»[1].

[الاختلاف في احتياج الأسماء المشتقة إلى الرابطة]

واعترض عليه الإمام في «شرحه» بأنَّ الأسماء المشتقَّة تقتضي الارتباطَ بغيره لذاته، ولا تحتاج إلى الرابطة. وإنَّما يصحُّ ذلك في الأسماء الجامدة[2].

وأجاب عنه المحقِّق الطوسي بـ«أنَّ الفعل المشتقَّ إنَّما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه. والفاعل لا يتقدَّم على الفعل في العربيَّة، فهو لا يرتبط لذاته باسمٍ يتقدَّمه في حالٍ من الأحوال، كالمبتدأ وغيره. فإذنْ يحتاج في أن يرتبط بالمبتدأ ـ مثلاً ـ إلى رابطةٍ أخرى، غير التي يشتمل عليها نفسُه، كيف لا، وهو يقع هناك موقعَ اسمٍ جامدٍ، فلو كان بدلَ قوله: «زيدٌ قائمٌ» «زيدٌ يقوم» ـ مثلاً ـ حتى يكون المحمولُ هو الفعل نفسه لكان أيضاً من حقِّه أن يُقال: «زيد هو يقوم»؛ لأنَّ إسناد «يقوم» إلى «زيد» المتقدِّم عليه ليس إسنادَ الفعل إلى فاعله الذي يرتبط لذاته [به][3]، بل هو إسناد الخبر إلى المبتدأ. والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبرٍ مفردٍ مربوطٍ على مبتدأ برابطٍ غيرِ ما به ارتبط الفعلُ بفاعله»[4].

---

(١) انظر: الإشارات مع شرح الطوسي عليه (١/ ١٢٥)

(٢) شرح الإشارات للإمام فخر الدين الرازي (١/ ١٥٢ ـ ١٥٥، طبعة انجمن آثار ومفاخر فرهنگى)

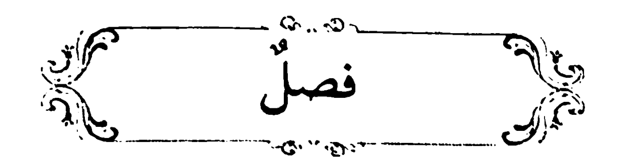
(٣) الزيادة من شرح الإشارات، وهي ساقطة من الطبعتين.

(٤) شرح الإشارات للطوسي (١/ ١٢٦)

وأورد عليـه المحاكـمُ بـ«أنَّـا لا نسـتفيد مـن «زيـد قائـم» إلا الحكـمَ بـ«قـام زيـد»، كـما نسـتفيد مـن «قـام زيـدٌ» ذلـك أيضـاً. ففـي التركيبَـين المحكـومُ عليـه هـو «زيـد»، والمحكـوم بـه هـو القيـام. وأمَّـا أنَّ المحكـوم بـه في التركيـب هـو مجمـوع الفعـل والفاعـل، فذلـك أمـرٌ لا تعلُّـق للمعنـى بـه، فـإنَّ النُّحـاة لَمَّـا حاولـوا صيانـة قاعدتهـم القائلـةِ بوجـوب تقديـم الفعـل عـلى الفاعـل عـن التشـويش والاضطـراب أوجبـوا إضـمارَ فاعـل في الفعـل، مـن حقِّـه التأخُّـر عـن الفعـل إذا صرِّح بـه. وهـو كلام لا تحقيـق لـه، لأنَّ العـرب الذيـن لا وقـوفَ لهـم عـلى علـم النحـو وتقديـرِ الضمائـر يسـتفيدون مـن التركيبَـين المعنـى المـرادَ. فلـولا أنَّ ذلـك التركيـب لم يحتـج إلى إضـمار لمـا كان كذلـك؛ عـلى أنَّ الكوفيـين لا يُضمِـرون الفاعـلَ، بـل يرفعـون المتقـدِّمَ عـلى الفعـل.

سـلَّمناه، لكـن اسـتنادُ الفعـل المتأخِّـر ليـس إلى لفـظ الضمـير، بـل إلى معنـاه، ومعنـاه ليـس إلا «زيـد» الـذي تقدَّمـه. وقـد سَـلَّم أنَّ الفعـل مرتبـطٌ بـما أُسـنِد إليـه بالـذَّات، فـلا يحتـاج إلى الرابطـة»[1].

(١) المحاكمات ـ على هامش شرح الإشارات للطوسي ـ (١/ ١٢٨)



فصلٌ

[في أجزاء القضيَّة الشرطيَّة]

للشرطيَّـة أيضـاً أجـزاءٌ. ويُسـمَّى الجـزء الأوَّلُ منهـا «مقدِّمـاً»، والجـزءُ الثَّـاني منهـا «تاليـاً».

ففـي قولـك: «إن كانـت الشَّـمسُ طالعـةً كان النَّهـارُ موجـوداً» قولـك: «إن كانـت الشـمس طالعـةً» مقـدِّمٌ، وقولـك: «كان النَّهـار موجـوداً» تـالٍ. والرابطـة هـي الحكـم بينهـما.

قوله: «والرابطةُ هي الحكمُ بينهما»

[اختلاف المنطقيين وأهل العربية في الحكم في الشرطية]

هـذا بنـاءٌ عـلى مذهـب أهـل المنطـق، فإنَّهـم ذهبـوا إلى أنَّ الحكـم في الشرطية بـين المقـدِّم والتـالي. وأمَّـا أهـل العربيَّـة فذهبـوا إلى أنَّ الحكـم في الجـزاءِ، والـشَّرطُ قيـدٌ للمسـند في الجـزاء، بمنزلـة الحـال أو الظرف.

واستدُلَّ على حقيَّة مذهب أهل المنطق بوجهين:

الأوَّل: إنَّـا نقطـع بصـدق الشَّرطيَّـة مـع كـذب التـالي في نفـس الأمـر. ولـو كان الخـبرُ هـو التَّـالي لم يُتصـوَّر صدقُهـا مـع كذبـه، ضرورةَ اسـتلزام انتفـاء المطلـق انتفـاءَ المقيَّـد.

وأورد عليه المحقِّق الدوانيُّ بأنَّ التقييد بالشرط يُفيد أنَّ ثبوت التَّالي على تقدير ثبوت المقدَّم. ولا يلزم من انتفاء ثبوت التَّالي بحسب نفس الأمرِ، انتفاؤُه على التقدير. نظيرُه أنَّك إذا قلت: «زيدٌ قائمٌ في ظني» لم يكذب بانتفاء قيام زيدٍ في الواقع، بل انتفاؤُه في ظنِّك فقط.

وما ذُكِر من استلزام انتفاء المطلقِ انتفاءَ المقيَّد مسلَّمٌ، لكن لا نسلِّم أنَّ المطلق ههنا منتفٍ في الواقع، بل المنتفي في الواقع هو قيامُ زيدٍ في نفس الأمر. وليس ذلك مطلقاً بالنسبة إلى قيام زيد في الظنِّ، فإنَّ المطلق بالنسبة إليه هو قيام زيدٍ مأخوذاً بحيث يمكن تقييده بنفس الأمر أو الظن أو غيرهما. وذلك متحقِّقٌ في الواقع، في ضمن تحقُّق المقيَّد فيه، أعني قيامَ زيدٍ في ظنِّك، فإنَّ قيامه في ظنِّك متحقِّقٌ في الواقع. فتحقَّق قيامُه مطلقاً في ضمنه.

وأجاب عنه بعض المدقِّقين بأنَّ مُفاد القضيَّة الحملية، سواءٌ كانت مطلقةً أو مقيَّدةً، هو ثبوت الشيء للشيء في نفس الأمر، لا مطلق الثبوت. وإلا لم تكن كاذبةً على تقديرِ سلب الثبوت فيها، ضرورةَ أنَّ سلب الثبوت المقيَّد لا يستلزم سلبَ الثبوت المطلق. فلو فرضنا عدمَ تحقُّق الثبوت في نفس الأمر يلزَم عدمُ تحقُّقه مع القيد، لاستلزام انتفاءِ المطلق انتفاءَ المقيد، مثلاً قولنا: «النهار موجودٌ وقت طلوع الشمس» يدلُّ على وجود النهار في نفس الأمر وقتَ طلوع الشمس. فلو لم يتحقَّق وجودُ النهار في نفس الأمر لم يتحقَّق مع القيد أيضاً. نعم القضية المقيَّدة بما هو حكايةٌ عن نفس الأمر نحو «زيد قائم في ظني» لكونها حكايةً عمَّا هو حكايةٌ عنها يدلُّ على ثبوت الشيء في نفس الأمر بحسَب الحكاية عنها. فلا يلزم من

انتفاء الثبوتِ في الواقع انتفاؤُه بحسَب الحكاية، لكن لا يخفى أنَّ هذا القيد لا يصلح أن يصير مقدَّم الشرطيَّة.

فما قال: «إنَّ انتفاء ثبوت التالي بحسَب نفس الأمر لا يستلزم انتفاءَ ثبوته على التقدير» فهو إذا كانت القضية شرطيةً. وما ذكره من النظيرِ خارجٌ عن البحث.

وشنَّع عليه كلُّ من نظر في كلامه بأنَّ مُفاد القضية هو الحكم بالثبوت مطلقاً، سواءٌ كان في الواقع أو الظنِّ أو الاعتقاد والفرض، ضرورةَ أنَّ الحكاية كما يصحُّ عن عالَم الواقع كذلك يصحُّ عن عالَم الفرض والتقدِير أيضاً. وظاهرٌ أنَّ القضية الحاكية عن عالَم التقدير كلامٌ تامٌّ محتمل للصدق والكذب، ضرورةَ أنَّه ليس بإنشاء. ومناط صدق القضية على مطابقتها لما حُكِيت عنه، لا على مطابقتها للواقع؛ مع أنَّه قد سُلِّم أنَّ القضية المقيَّدة بالظَّنِّ ليست حكايةً عن الواقع، بل عمَّا هو مظنونٌ. وهو صادقٌ مع وجود القيام في نفس الأمر، فلا بُدَّ من صدق المطلق الذي قُيِّد بالظنِّ. فقد تحقَّق قضيةٌ مطلقةٌ غيرُ حاكيةٍ عن الواقع. فثبت أنَّ القضية المطلقة لا يجب أن تكون حكايةً عن الواقع فقط، كما توهم.

الثَّاني: إنَّ المقدِّم المُحال قد يستلزم النقيضَين، كما أنَّ تركُّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزَّى يستلزم عدمَ انقسامها وانقسامَها. فحينئذٍ يصدق شرطيَّتان تالي إحداهما مناقضٌ لتالي الأخرى. فلو كان الخبر هو التَّالي، والشرطُ قيدٌ للمسنَد فيه، يلزَم اجتماعُ النقيضين.

وأمّا إذا كان الحكمُ بين الشرط والجزاء فلا يلزم أصلاً، لأنَّ نقيض الاتِّصال رفعُه وسلبُه، لا وجودَ اتِّصالٍ آخَرَ، وإن كان تالي إحداهما مناقضاً لتالي الأخرى.

وأورد عليه بوجهين:

الأوّل: إنَّ المقدِّم قيدٌ للثبوت في التالي المِوجب، وللسلب في التالي السالب. والإيجاب والسلبُ المقيَّدان ليسا نقيضَين، لأنَّ نقيض المقيَّد رفعُه، لا مقيَّد آخر.

وأجيب بأنَّ السلب المقيَّد أخصُّ من سلب المقيَّد، فإنَّه نحوٌ من أنحاء سلب المقيَّد، فلزم ما لزم.

الثّاني: إنَّ الإيجاب والسلب المقيَّدين بقيدٍ واحدٍ إنَّما يكونان متناقضَين لو قُيِّدا بقيدٍ ممكنٍ واقعيٍّ. وأمّا إذا قُيِّدا بقيدٍ غيرِ واقعيٍّ مُحالٍ، فلا نسلِّم أنَّهما متناقضان، إذ غايةُ ما يلزم اجتماعُهما على تقديرٍ فرضيٍّ، ولا استحالةَ فيه.

وأجيب عنه بأنَّ مطابقة القضيَّتين المتناقضتَين لما حكيا عنه محالٌ، كما يشهد به البداهةُ العقليةُ.

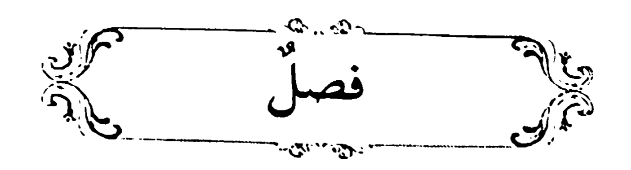
هكذا وقع القيلُ والقالُ ودارَ الجوابُ والسؤالُ. والتحقيقُ ما أفاد بعضَ الأكابر قُدِّس سرُّه: إنّا نعلم بالضرورة أنَّ اللُّزوم بين الأشياء متحقِّقٌ في نفس الأمر. فإذا أريد الحكايةُ عن هذا اللُّزومِ يُعقَد نسبةٌ بين تحقُّق الملزوم واللازم، ويُحكى بها عن اللزوم. وهذه النسبة مخالفةٌ للنسبة الحمليَّة،

وكذا المحكيُّ عنهما، فهما متخالفان، وإنكاره مكابرةٌ محضةٌ.

فبان أنَّ الحقَّ ما ذهب إليه المنطقيُّون، وأنَّ ما ذهب إليه أهل العربية إن لم يكن له تأويلٌ فمردود.

ولذا قال السيد المحقِّق قُدِّس سرُّه في بعض تصانيفه: «إنَّ ما ذهب إليه الميزانيُّون لا يخالف ما ذهب إليه أهلُ العربيَّة، فإنَّ النحويين قد صرَّحوا أنَّ كَلِم المجازاة تدلُّ على سببيَّة الأوَّل ومسببيَّة الثاني. وفيه إشارةٌ إلى أنَّ المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء. نعم، كلامُ السَّكَّاكي يدلُّ على أنَّ الحكم في الجزاءِ، والشرطُ قيدٌ للمسنَد فيه. وهو كلامٌ ظاهريٌّ مأوَّل»[1].

(١) انظر: حاشيته على المطوَّل (ص: ١٥٣، طبعة الداوري).



فصلٌ

[في أقسام القضيَّة باعتبار الموضوع]

وقد تُقسَّم القضيةُ باعتبار الموضوع.

فالموضوعُ إن كان جزئيّاً وشخصاً معيَّناً سُمِّيت القضيةُ «شخصيةً» و«مخصوصةً»، كقولك: «زيدٌ قائمٌ».

وإن لم يكن جزئيّاً، بل كان كُليّاً، فهو على أنحاءٍ، لأنَّها:

إن كان الحكمُ فيها على نفس الحقيقة تُسمَّى القضيةُ «طبعية» نحو «الإنسان نوعٌ». و «الحيوان جنسٌ».

وإن كان على أفرادها، فلا يخلو إمَّا أن تكون كميَّةُ الأفراد فيها مبيَّناً، أو لم تكن. فإن بُيِّن كميَّةُ الأفراد تُسمَّى القضية «محصورة»، كقولك: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ» و «بعض الحيوان إنسان».

وإن لم يُبيَّن تُسمَّى القضيةُ «مهملة» نحو «الإنسان في خسرٍ».

قوله: «فالموضوع إن كان جزئياً»

لم يقل: «عَلَماً» ليشمل «هذا عالم» و«أنا قائم» وأمثالها؛ ولأنَّ العَلَم لا يكون إلا ألفاظاً ظاهراً، فلو قال: «علماً» يُفهَم حصرُ القضية الشخصية في الملفوظة.

* * *

قوله: «لأنّها إن كان الحكمُ على نفس الحقيقة»

المراد من نفس الحقيقة أعمُّ من أن يكون من حيث هي هي، أو من حيث العموم، فيدخل المهملةُ القدمائية في الطَّبَعية.

[الفرق بين موضوع المهملة القدمائية والطبيعية]

والتفصيل أنَّ الماهية قد تُؤخَذ لا بشرطِ شيءٍ من دون أمر زائد عليها، فهي حاملةٌ لأحكام العموم والخصوص جميعاً. وقد تُؤخَذ من حيث العموم والإطلاق، لا بأن يُجعل العمومُ والإطلاقُ قيداً لها، وإلَّا كانت مقيَّدةً بالإطلاق، لا مطلقةً، بل بأن يُلاحَظ معها العمومُ والإطلاق، فتستحيلُ أن تُوجد بوجود الأشخاص، ضرورةَ أنَّ العموم يُنافي الخصوصَ، والإطلاقَ التقييدَ.

فالماهية بالاعتبار الأول موضوعُ المهملة القدمائية، وبالاعتبار الثاني موضوعُ الطبيعية. وقد يُعبر عنها بالماهية من حيث الإطلاق، وبشرط الوحدة الذهنية من حيث العمومُ. وهذه عنواناتٌ، والمعنوَنُ واحدٌ.

والأول موجود في الخارج والذهن، والثاني لا يُوجد إلَّا في الذهن.

فإذا وُجد فردٌ من أفراد الماهية في الخارج وجدت مطلقُ الماهية بعين وجوده في الخارج.

وأمَّا الطبيعة المطلقةُ فلا تُوجد بوجوده أصلاً، نعم يصح انتزاعُ الطبيعة المطلقة عن الفرد، فوجودُ الفرد مصحِّح لانتزاع الطبيعة.

قال بعض المدققين: المطلق يُؤخذ على وجهين:

الأول: أن يُؤخذ من حيث هو، ولا يلاحَظ معه الإطلاقُ. وحينئذ يصح إسنادُ أحكام الأفراد إليه، لاتحاده معها ذاتاً ووجوداً. وهو بهذا الاعتبار يتحقَّق بتحقُّقِ فردٍ، وينتفي بانتفائه. وهو موضوع القضية المهملة؛ إذ موجبتُها يصدق بصدق الموجبة، وسالبتُها يصدق بصدق السالبة الجزئية.

والثاني: أن يُؤخَذ من حيث إنَّه مطلقٌ، ويلاحظ معه الإطلاقُ. وحينئذٍ لا يصح إسناد أحكام الأفراد إليه؛ لأنَّ الحيثية الإطلاقية تأبى عنه. وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فردٍ، ولا ينتفي بانتفائه، بل بانتفاء جميع الأفراد وهو موضوع القضية الطبيعية.

وأورَد عليه الناظرون في كلامه بوجهين:

الأول: أنَّ موضوع الطبيعيةِ الماهيةُ من حيث الإطلاق. وهذه المرتبة لا وجودَ لها في الخارج أصلاً، فكيف يتحقَّق بتحقُّق فردٍ، وإلَّا لكانت الطبيعيةُ قضيةً خارجيَّةً.

الثاني: أنَّ الطبيعية لو كانت موجودةً بوجود فردٍ، لكانت منتفيةً أيضاً بانتفاء فردٍ.

إن أريد بالانتفاء الانتفاءُ رأساً فموضوع المهملة أيضاً كذلك؛ لأنَّه لا ينتفي رأساً إلا بانتفاء جميعِ الأفراد.

لعلَّ غرضَه أنَّ وجود الفرد مصحِّحٌ لأن يَنتزع الذهنُ عنه الطبيعيةَ ويصفَها بالإطلاق. وأما موضوع المهملة فهو موجود بعين وجود الفرد. فلما وُجد موضوع المهملة بعين وجود الفرد انتفى بانتفائه؛ لأنَّه ارتفاعٌ

لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعية؛ فإنَّ انتفاء الفرد ليس ارتفاعاً لنحو وجوده، فهو لا ينتفي إلا إذا لم يكن له منشأُ انتزاعٍ أصلاً، فهو لا ينتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد، فتأمل.

قوله: «وإن كان الحكم على أفرادها»

هذا نصٌّ على أنَّ الحكم في المحصورة على الأفراد، ويمكن أن يُقال: المراد بالحكم على الأفراد الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق على الأفراد.

[الاختلاف في المحكوم عليه في المحصورات، نفس الحقيقة أم الأفراد]

وتفصيل المقام أنَّ جماعةً من المحققين ذهبوا إلى أنَّ الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة من حيث انطباقها على الأفراد، وذلك لأنَّ الحقيقة حاصلة في الذهن بالذات، فهي معلومة بالذات ومحكومةٌ عليها بالذات، والأفراد معلومةٌ بواسطة معلوميةِ الحقيقة، فلا تكون محكومةً عليها إلَّا بالعَرْض.

وأورِد عليه بوجوه:

الأوَّل: أنَّه لو كان الحكم على نفس الحقيقة يلزم كونُ الحقيقة موجودةً، فإنَّ المحكوم عليه هو المُثبَت له. ولا ريب أنَّ الإيجاب يقتضي وجودَ المثبَت له، وهو المحكوم عليه، والمحكوم عليه هي الطبيعة. فيلزم استدعاءُ الموجبة وجودَ الحقيقة، فلا تكون صادقةً بدون وجودها، مع أنَّها قد تكون عدميةً كما في معدولةِ الموضوع، أو سلبيَّةً كما في سالبة الموضوع. فالحق أنَّ الأفراد محكومةٌ عليها حقيقةً وان كانت معلومةً بالوجه.

وأجيب بأنَّ مُفاد الإيجاب مطلقاً هو الثبوتُ مطلقاً. وكلُّ حكم ثابتٍ للأفراد ثابتٌ للطبيعة في الجملة. وبالجملة فرقٌ بين المحكوم عليه بالذات، والمُثبَت له بالذات. ولا يلزم أن يكون المحكومُ عليه هو المثبَتَ له؛ فإنَّ الأوَّل فرعُ الحصول دون الثاني. فالطبيعة محكومٌ عليها بالذات والمثبَتُ لها بالعَرْض. والأفراد مثبَتٌ لها بالذات ومحكوم عليها بالعَرْض.

ولو سُلِّم فالإيجاب لا يقتضي أن يكون المثبَتُ له بالذات موجوداً بالذات، بل قد يكون المثبَتُ له موجوداً بوجود منشأ انتزاعه. والطبيعة العدمية أو السلبية موجودةٌ بوجود المناشي.

الثاني: أنَّ الأفراد ملتفَتٌ إليها بالذات وإن لم تكن متصوَّرةً بالذات، فإنَّ في علم الشيء بالوجه الوجهُ متصوَّرٌ بالذات وملتفَتٌ إليه بالعَرْض. وذو الوجه متصوَّرٌ بالعَرْض وملتفَتٌ إليه بالذات. ولا يشترط الحصولُ بالذات للحكم، بل الالتفاتُ بالذات كافٍ له، سواءٌ كان الحصولُ بالذات أو بالعَرْض.

فإن قلت: في علم الشيء بالوجه الحاصلُ في الذهن بالذات هو الوجهُ، وهو ملتفَتٌ إليه بالذات أيضاً، لكن على وجهٍ يصلُح للانطباق على ذي الوجه، والشيء معلومٌ وحاصلٌ وملتفَتٌ إليه بالعَرْض. وما اشتهر أنَّ ذا الوجه ملتفَتٌ إليه بالذات معناه أنَّ الوجه ملتفَت إليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه.

قلت: هذا مخالف للضرورة الفطرية، بل الظاهر أنَّ الملتفَت إليه بالذات هو ذو الوجه، وإن كان عسى أن يكون مكابرةً.

الثالث: أنَّه يلزم أن لا يصح الحكمُ على الأفراد أصلاً، مع أنَّ في بعض القضايا يُحكم بالثبوت بالذات على الأفراد. والطبيعة لا تصلح لكونها مُثْبَتاً لها بالذات في تلك القضايا.

الرابع: أنَّ الوصفين قد يتنافيان نحو: كلُّ نائم مستيقظ، فيكف يصح الحكم بثبوت المحمول المنافي لحقيقة الموضوع لها. والتزام ذلك بعيدٌ، كيف ووصف الموضوع ليس متحداً مع الأشخاص حين ثبوتِ وصفِ المحمول.

فالحقُّ أنَّ المحكوم عليه بالذات هي الأفراد، كيف ولا يثبت المحمول لعنوان المواضع في كثير من الموضوع، ولا يجب الحصول بالذات للحكم بالذات، بل يكفي الحصولُ بالعرض كما لا يخفى على من له فهم سليم.

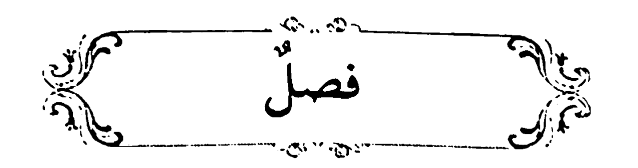
* * *

قوله: «وإن لم يُبيَّن تسمَّى القضيةُ مهملةً»

عند المتأخرين. وهي ملازمة للجزئية. وأمَّا مهملة القدماء فلا تُلازم الجزئيةَ أصلاً؛ لأنَّ الحكم الصادق على الطبيعة من حيث هي يجوز أن يصدق عليها بصدق الحكم على الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية، فيصدق المهملةُ بصدق الطبيعية.

فإن قلت: المهملة تستلزِم الجزئيةَ أعمَّ من أن يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الأفراد الحقيقيَّة أعني الأنواع والأشخاص، أو الأفراد الاعتبارية التي خصوصيتُها بحسب الاعتبار فقط.

قلت: على تقدير تعميم الأفراد أيضاً إنَّما يثبُت ملازمةُ المهملة للجزئية لو يثبت أنَّه ليس للطبيعة من حيث هي هي أحكامٌ سوى أحكام الأفراد، سواءٌ كانت حقيقيةً أو اعتباريةً. وكلُّ ما تثبت لها فإما تثبت في ضمن الأفراد، مع أنَّ بعض الأحكام الثابتة للطبيعة لا تسري إلى الأفراد أصلاً، كقولنا: «الإنسان موضوعُ المهملة»، وغايةُ ما يمكن أن يقال: إنَّ التلازم مخصوص بالقضايا المتعارفةِ أي القضايا التي تُفيد أنَّ ما هو فردٌ للموضوع فردٌ للمحمول.



فصلٌ

[في المحصورات الأربع]

المحصورات أربعٌ:

إحداها: الموجبة الكليَّةُ كقولك: «كلُّ إنسان حيوان».

والثَّانية: الموجبة الجزئيةُ نحو «بعض الحيوان أسود».

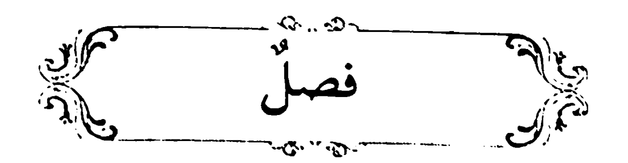
والثالثة: السَّالبة الكلية نحو «لا شيءَ من الزنجيِّ بأبيض».

والرابعة: السَّالبة الجزئيَّة نحو «بعض الإنسان ليس بأسود».

* * *

قوله: «المحصورات أربع»

لأنَّ الحكم فيها إمَّا بالإيجاب أو بالسلب، وعلى التقديرين إمَّا على كل الأفراد أو على بعضها. فإن حُكم بالإيجاب على كل الأفراد فموجبةٌ كليةٌ. وإن حكم بالإيجاب على بعضها فموجبةٌ جزئيةٌ. وإن حكم بالسلب على كلِّها فسالبةٌ كليةٌ. وإن حكم بالسلب على بعضها فسالبةٌ جزئيةٌ.



فصلٌ

[في سور المحصورات]

الذي يُبيَّن به كميةُ الأفراد من الكلية والبعضيَّة يُسمَّى «سوراً». وهو مأخوذٌ من سور البلد.

وسور الموجبة الكليَّة «كلٌّ» ولام الاستغراق.

وسور الموجبة الجزئيَّة «بعضٌ، وواحدٌ من الجسم جمادٌ».

وسور السَّالبة الكليَّة «لا شيء»، و«لا واحد»، نحو «لا شيء من الغراب بأبيض» و «لا واحد من النار ببارد». ووقوعُ النَّكرة تحت النَّفي، نحو «ما من ماءٍ إلا وهو رطبٌ[1]».

وسور السَّالبة الجزئية «ليس بعض» كقولك: «ليس بعض الحيوان بحمار»، و«بعض ليس» كما تقول: «بعض الفواكه ليس بحلوٍ».

اعلم أنَّ في كلِّ لسانٍ سوراً يخصُّها، ففي الفارسية لفظ «هر» سورُ الموجبة الكليَّة كقول الشاعر: بيت:

هَرْ آنْ كَسْ كِه دَرْ بَنْدِ حِرْص اُوفتادْ دَهَدْ خَرْمَنِ زِنْدِگانى بِبَادْ

* * *

(١) الرطوبة في كلام القوم هي الكيفية التي يكون بها للجسم سهولة التحدد بغيرها، والتشكل بغيرها، مع سهولة الترك وضعف الإمساك. واليابس يلزمه الثبات على ما يؤتاه من الشكل، مع معاوقة في قبوله. وليس المراد بها البلة. فانتبه. وتفصيل القول فيه في كتب الطب.

قوله: «وسور الموجبة الكلية «كل» ولام الاستغراق»

[هل أسماء العدد من الأسوار]

وقال بعضهم: إنَّ أسماء العدد نحو الاثنين والثلثة أيضاً من الأسوار.

واعترض عليه بعضُ المدققين بأنَّ المعتبر في المحصورات الكلُّ والبعضُ الأفراديَّان دون المجموعيَّين، ولو كان الأمر كما ذُكر لكان قولُنا: «سبعون رجلاً حاملون لهذاالحجر» منافياً لقولنا: «كل رجل منهم ليس حاملاً لهذا الحجر» مع أنَّه ليس منافياً له.

وأجيب عنه بأنَّ الكل والبعض كما أنَّهما يُستعملان تارةً بمعنى المجموعيِّ، وتارةً بمعنى الأفراديِّ، كذلك الأعداد؛ فإنَّها تُستعمل استعمالين أيضاً، فقد تُستعمل بمعنى المجموع من حيث هو كذلك، وقد تُستعمل بمعنى الكلِّ الأفراديِّ، وعدُّوه من السور إذا استُعمل بهذا الاستعمال.

وفيه نظر؛ إذا العدد عبارةٌ عن الكثرة مع الهيأة الصورية، أو عنها من حيث إنَّها معروضةٌ للهيئة الصورية، وعلى التقديرين يكون العدد عبارةً عن المجموع، فلا معنى لاستعمالها بمعنى الكل الأفرادي.

فإن قلت: قولنا:«جاء ني سبعون رجلاً بمعنى جاء ني كلُّ واحد واحد من السبعين» فهو في هذاالمثال بمعنى الكلِّ الأفراديِّ.

قلت: ليس لفظُ «سبعون» في هذا المثال بمعنى الكل الأفرادي ولا المجموعي؛ بل الكل الأفرادي والمجموعي قد يختلفان في الحكم كما في قولنا: «سبعون رجلاً حاملون لهذا الحجر»، وقد يتحدان فيه كما في هذا المثال؛

فإنَّ ثبوت المجيء للمجموع إنَّما هو من جهة ثبوتِه لكلٍّ واحد، فهما متلازمان صدقاً في هذا المثال؛ لا أنَّ لفظ «سبعون» في هذا المثال ليس بمعنى الكل المجموعي.

* * *

قوله: «ووقوع النكرة تحت النفي»

لأنَّ نفي الفرد المبهَم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد. وهذا من قبيل التعميم بعد التخصيص.

* * *

قوله: «وسور السالبة الجزئية»

اعلم أنَّهم قالوا: سور السالبة الجزئية «ليس كل، وليس بعض، وبعض ليس». والمصنف العلامة قدس سرُّه ترك الأولَ؛ لأنَّه يدل على السلب الجزئي بالالتزام؛ إذ مفهومه الصريح رفع الإيجاب الكلي. وهو يمكن برفع الإثبات عن كل واحد، وبرفع الإثبات عن البعض. فرفع الإثبات عن البعض متحقِّق على كلا التقديرين. فهو دالٌّ عليه بالالتزام. وإنَّما جعلوه سوراً للسلب الجزئي نظراً إلى أنَّ السلب الجزئي لازمٌ منه قطعاً.

وأمَّا «ليس بعض، وبعض ليس» فهما يدلان على سلب الحكم عن البعض بالمطابقة، وعلى سلب الحكم عن كلٍّ واحدٍ بالالتزام، ضرورةَ أنَّ رفع الإيجاب عن البعض لا يتحقَّق بدون رفع إثبات كل واحد.

لا يقال: «ليس بعض» يدل صريحاً على رفع الإيجاب الجزئي كما أنَّ «ليس كل» يدل صريحاً على رفع الإيجاب الكلي.

لأنَّا نقول: هذا إذا اعتُبر سلبُه بالقياس إلى القضية التي بعدَه. وأمَّا بالقياس إلى محمولِها فـ«ليس بعض» مطابقٌ للسلب الجزئي. وأما «ليس كل» فعلى تقدير أن يُعتبر سلبُه بالقياس إلى القضية مطابقٌ لرفع الإيجاب الكلي، وعلى تقدير أن يُعتبر سلبه بالقياس إلى محمولها مطابقٌ للسلب الكلي. هذا هو الفرق بين الأول والأخيرين.

وأمَّا الفرق بين الأخيرين فهو أنَّ «ليس بعض» قد يُذكَر للسلب الكلي إذا جُعل حرفُ السلب رافعاً للموجبة الجزئية، ولا يُذكر للإيجاب أصلاً؛ لأنَّ شأن حرف السلب رفعُ ما بعدَه، فيمتنع الإيجاب. و«بعض ليس» لا يُذكر للسلب الكلي لوضع البعض أولاً، وحرفُ السلب إذا تُوُسِّط يقتضي رفعَ ما يتأخَّر عنه عما يتقدَّمه وهو البعض، فلا يكون إلا سلباً عنه. وقد يُذكر للإيجاب إذا جُعل جزءً من مفهوم المحمول. كذا في «شرح المطالع»[1].

[القضية المنحرفة]

واعلم أنَّ السور قد يُذكر في جانب المحمول، فيسمَّى القضية منحرفةً؛ لانحرافها عن وضعها الطبعي، فإنَّ من حقِّ السور أن يُورَد على الموضوع ليظهر كليةُ أفراده وبعضيتُها، بخلاف المحمول؛ فإنَّه مفهوم الشيء، فلا

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٥٩ ـ ٦٠، طبعة مؤسسة پژوهش ي).

يقبل الكليةَ والجزئيةَ. وتفصيل هذا المقام مع قلَّة الجَدْوى مذكورٌ في «شرح المطالع»[1] وغيره.

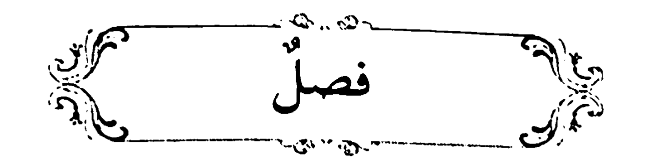
* * *

قوله: «ففي الفارسية لفظ «هر» سور الموجبة الكلية»

وكذلك لفظ «همه». للسلب الكليِّ لفظُ «هيچ». و«برخي هست» للإيجاب الجزئي. و«برخي نيست» للسلب الجزئي. كذا في «شرح المطالع»[2].

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٦١ ـ ٦٩).

(٢) انظر: شرح المطالع (٢/ ٦٠).



فصلٌ

[في بيان قولهم: «كلُّ ج ب»]

قد جرت عادة الميزانيِّين أنَّهم يُعبِّرون عن الموضوع بـ«ج»، وعن المحمول بـ«ب». فمتى أرادوا التعبيرَ عن الموجبة الكلية يقولون: «كلُّ ج ب».

ومقصودُهم من ذلك الإيجازُ ودفعُ توهُّم الانحصار.

* * *

قوله: «قد جرت عاتهم بأنَّهم يعبِّرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب »

[وجه اختيار حرفي «ج» و «ب»]

قيل: إنَّما اختاروا هذين الحرفين؛ لأنَّ أول حروف الهجاء وهو الألف، لكونه ساكناً لا يُتلفَّظ به، فاختاروا الباء. ولما كانت التاء والثاء مشابهةً للباء في الخط تركوهما، وإلَّا لم يتميَّز الموضوع عن المحمول في الخط، واختاروا الجيم لتميُّزه عنه في الخط. وعكسوا الترتيبَ لئلا يُتوهَّم أنَّ المراد بهما أنفسهما.

* * *

قوله: «يقولون: «كل ج ب» »

فههنا أمور: الأول: لفظ «كل». والثاني: ج. والثالث: ب. والرابع: ثبوتُ ب لـج. فلْنُحقِّق هذه الأمورَ في مباحث، فنقول:

[معاني كلّ]

المبحث الأوّل: إنَّ الكلَّ يطلق على ثلاثة معان :

الأوَّل: الكلُّ الأفرادي[1] أي كلُّ واحدٍ واحدٍ.

الثاني: الكلُّ المجموعيُّ أي الكل من حيث هو كل.

الثالث: الكليُّ وهو ما لا يَمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه.

الفرقُ بين المفهومات الثلاثة أنَّه يصدق على الأول أنَّه شخص واحد، بخلاف الثاني والثالث؛ إذ الثاني مجموعُ الأشخاص، والثالث ليس بشخص أصلاً.

وعلى الثاني أنَّه يتمكن من حمل ألفِ مَنٍّ مثلاً، ولا يصدق على الباقين.

وعلى الثالث أنَّه لا يخلو عن أحد الكليات الخمس.

وأيضاً الثالث جزءٌ للأول، والأوَّل للثاني. والمغايرة بين الكل والجزء ظاهر.

وأيضاً الثالث ينقسم إلى الجزئيات، والثاني إلى الأجزاء، والجزئيات غير الأجزاء.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ المعتبر في القياسات والعلومِ هو المعنى الأول؛ إذ لو كان المعتبرُ أحد المعنيين الأخيرين يلزم أن لا يُنتج الشكل الأول فضلاً

---

(١) بفتح الهمزة، وبكسرها، يجوز الأمران. هذا المشهور في عامة الحواشي.

عن سائر الأشكال؛ إذ على تقدير اعتبار أحد المعنيين الأخيرين لم يَتعدَّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر كما هو مشروح في «شرح المطالع»[(١)].

وأمَّا الثاني فالقضية المشتملة عليه شخصيةٌ عند البعض، ضرورةَ أنَّ مجموع الأشخاص لا يحتمل التعدد؛ ومهملةٌ عند البعض، زَعماً منهم أنَّ لفظ «كل» عنوانُ الموضوع وليس بسور.

ولعل الحقَّ ما قيل: إنَّه إن كان ما يضاف إليه لفظُ «كل» أمراً شخصياً فالقضية شخصيةٌ، نحو: «كلُّ زيد حسنٌ». وان كان كلياً فمهملةٌ[(٢)].

وما يشتمل على الثالث فطبيعيةٌ؛ لأنَّ الموضوع من حيث اعتبار الكلية موضوعٌ للقضية الطبيعية.

[المراد من «ج»]

المبحث الثاني: إنَّا لا نعني بـ«ج» ما حقيقتُه ج، ولا ما صفته ج، بل أعمَّ منهما وهو ما صدق عليه ج؛ لأنَّ تفسير القضية لا بدَّ أن يكون عاماً منطبقاً على جميع القضايا المستعملة في العلوم ليكون أحكامُها قوانينَ كليةً. فلو كان المراد ما حقيقتُه ج لا يتناول ما صفتُه. ولو كان المراد ما صفتُه ج لا يتناول ما حقيقتُه ج.

فالمراد أعمُّ منهما وهو ما صدق عليه ج.

---

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٧٣ ـ ٧٧).

(٢) حاصله أن لفظ «كل» لا يكون سوراً، بل داخل في عنوان الموضوع. فالمضاف إليه إن كان شخصاً فشخصيَّة، وإلا فمهملة.

سواء كان ذلك الصدق ذاتياً كصدق الإنسان على أفراده، أو عَرَضياً كصدق الكاتب على أفراده.

وسواء كانت تلك الأفراد حقيقية، والمراد بها ما تكون خصوصيتها من غير اعتبار المعتبر، نوعيةً كانت تلك الأفراد أو شخصية. فيدخل فيها الحِصصُ بالنسبة إلى المعاني المصدرية؛ فإنَّها إنَّما تتخصَّص وتتحصَّل بها.

أو اعتباريةً، وهي التي تكون خصوصيتُها بمجرد الاعتبار كالحيوان الجنس، والإنسان النوع؛ فإنَّه أخص من مطلق الحيوان والإنسان.

[مذهب الفارابي والشيخ في عقد الوضع]

المبحث الثالث: إنَّ الفارابي اعتَبر اتصافَ الموضوع بالوصف العنوانيِّ بالإمكان، حتى يدخلَ في «كل أبيض» ما لا يكون أبيضَ أزلاً وأبداً، لكن يمكن اتصافه بالبياض.

وأورِد عليه بأنَّه مخالفٌ للعرف واللُّغة.

قال المحقِّق الطوسي في «شرح الإشارات»: «إنَّه مخالف للتحقيق أيضاً؛ فإنَّ النطفة يمكن أن يكون إنساناً، فلو دخل في «كل إنسان» لكذب «كل إنسانٍ حيوانٌ»[1].

وأورِد عليه بأنَّه مغالطةٌ باشتراك الاسم؛ فإنَّ الإمكان قد يُطلق ويراد به الاستعدادُ والقوةُ، وقد يطلق ويراد به الإمكان العام الذاتي. فإن أراد بقوله: «النطفة يمكن أن يكون إنساناً» الاستعدادَ و القوةَ فهو غيرُ وارد على

---

(١) انظر: شرح الإشارات (١/ ١٦٢).

الفارابي؛ إذ مراده الإمكان العام، وإن أراد به الإمكان العام فصدق الإنسان على النطفة غيرُ مسلَّم[1].

وذهب الشيخ إلى أنَّه لا بدَّ من اتِّصاف الموضوع بالوصف العنواني بالفعل، سواءٌ كان ما يصدق عليه عنوانُ الموضوع موجوداً في الخارج أو لا.

قال في «الشفاء»: «هذا الفعل ليس فعلَ الوجود في الأعيان فقط، فربَّما لم يكن الموضوع ملتفَتاً إليه من حيث هو موجودٌ في الأعيان، بل من حيث هو معقولٌ بالفعل موصوفٌ بالصفة، على معنى أنَّ العقل يصفه بأنَّ وجودَه بالفعل يكون كذا، سواءٌ وُجد أو لم يُوجد، فيكون قولُك: «كل أبيض» معناه كلُّ واحدٍ مما يوصف عند العقل بأن يجعل وجوده بالفعل أنَّه أبيض دائماً أو في وقتٍ أيِّ وقتٍ كان»[2].

وقال في الإشارات: «إذا قلنا: «كل ج ب» نعني به أنَّ كل واحد واحد مما يُوصف بج كان موصوفاً بج في الفرض الذهني أو في الوجود الخارجي، وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غيرَ دائم، بل كيف اتفق، فذلك الشيءُ موصوفٌ بأنَّه ب»[3]. انتهى.

والظاهر أنَّ معنى الاتصاف بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل، ففي قولنا: «كل أسود كذا» يدخل

---

(١) المورد هو صاحب المحاكمات الفاضل القطب الرازي. انظر: شرح الإشارات (١/ ١٦١)، وشرح المطالع (٢/ ٧٨).

(٢) انظر: منطق الشفاء (٤/ ٢١).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات (ص: ٩٣، طبعة بوستان كتاب)

الحبشيُّ موجوداً كان أو معدوماً، ولا يدخل الروميُّ، فالأفراد التي تتصف في نفس الأمر بعد فرض الوجود بالسواد مثلاً سواءٌ كانت موجودةً في نفس الأمر أو معدومةً داخلةٌ في «كل أسود». وما هو غيرُ موصوف بالسواد دائماً لكن يُمكن له الاتصاف به غيرُ داخل فيه وإن فرضه العقلُ متصفاً به.

وبهذا ظهر أنَّ ما قال شارح «المطالع»: «إنَّ الفارابي اقتصر على الإمكان، وحيث وجده الشيخ مخالفاً للعرف زاد فيه قيدَ الفعل لا فعلَ الوجود في الأعيان، بل ما يعمُّ الفرضَ الذهنيَّ والوجودَ الخارجيَّ، فالذات الخالية عن العنوان يدخلُ في الموضوع إذا فرضه العقلُ موصوفاً به بالفعل، مثلاً إذا قلنا: «كل أسود كذا» يدخل في الأسود كلُّ ما هو أسود في الخارج وما لم يكن أسود، ويمكن أن يكون إذا فرضه العقل أسودَ بالفعل. وأمَّا على رأي الفارابي فدخولُه في الموضوع لا يتوقَّف على هذا الفرض»[1] ليس بشيءٍ؛ إذ مراد الشيخ من الفرضِ الذهنيِّ ليس فرضَ الاتصاف، بل فرض وجود الموضوع. ولو كان مراده ما زَعم لم يبق فرقٌ بين المذهبين إلا في اللفظ، فكيف يكون مناطاً لاختلاف الأحكام كاشتراط فعليَّة الصغرى على رأي الشيخ دون الفارابي، وعدم انعكاس الممكنة وغيرِهما.

[المراد من «ب»]

المبحث الرَّابع: أنَّ المراد بِـ«ب» مفهومُه، لا ذاتُه، وإلا لزم انحصار القضايا في الضروريَّة، ضرورةَ أنَّ الموضوع والمحمول متَّحدان، فلا يصدق

---

(١) شرح المطالع (٢/ ١٠٥).

الإمـكان الخـاصُّ أصـلاً. ويجـب أن يكـون صادقـاً عـلى الموضـوع صـدقَ الـكليِّ عـلى جزئياتـه، وإلَّا لم يتعـدَّ الحكـم مـن الأوسـط إلى الأصغـر، لجـواز أن يكـون الحكـم في الكـبرى مختصـاً بجزئيـاتِ موضوعِهـا، فـلا يتعـدَّى إلى مـا لا يكـون مـن جزئياتـه.

[ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له]

المبحث الخامس: أنَّهم قالوا: ثبوتُ شيء لشيء فرعُ ثبوت المُثبَت له.

وأُورِد عليه بوجوه:

منهـا: أنَّـه عـلى هـذا التقديـر يكـون ثبـوتُ الوجـود لموضوعـه متوقفـاً عـلى وجـود موضوعـه، فذانـك الوجـودان إمَّـا متحـدان، فيـدور، أو متغايـران فيُوجـد الـشيءُ الواحـدُ بوجوديـن، بـل بوجـودات غـيرِ متناهيـة. وهـو أيضـاً باطـلٌ.

ومنهـا: أنَّ ثبـوت الذاتيَّـات للـذات لـو كان فـرعَ وجودهـا لـزم تقـدُّم مرتبـة العـارض عـلى مرتبـة الجوهريـات، بـل انسـلاخ الـشيء عـن ذاتـه وذاتياتـه.

ومنها: النقض بالصفات السابقة على الوجود كالإمكان ونحوِه.

ولصعوبـة الإجابـة عـن هـذه الإيـرادات أنكـر المحقِّـق الـدواني وغـيرُه مـن المحققـين[1] الفرعيـةَ، وتشـبَّثوا بالاسـتلزام. وأنـت تعلـم أنَّ الشـبهة الثالثـة باقيـةٌ بحالهـا كـما لا يخفـى.

---

(١) انظـر: حاشـيته عـلى التهذيـب (ص: ٢٠، طبعـة قـزان)، وحاشـية المير زاهـد الهـروي عـلى الحاشـية الجلاليـة (ص: ١٣١ ـ ١٣٢، طبعـة قـزان).

وبعضهم قالوا: ثبوتُ الشيء للشيء فرعُ التقرُّر السابق على الوجود، مستلزمٌ للوجود.

وفيه أنَّ الكلام جارٍ في التقرُّر أيضاً، لافتقاره على تقدير الفرعية إلى التقرُّر الآخر.

فإن قيل: سِنْخ طباعِ الربط الإيجابيِّ يستدعي الفرعيةَ بالقياس إلى التقرُّر، لكنَّه قد يختلف بالقياس إلى خصوص حاشِيتَي الحمل.

يقال: فلا حاجة إلى هذا التكلف لجريانه في فرعية الوجود أيضاً.

وتحقيق الكلام في هذا المقام بحيث يُميط عنه غواشيَ الأوهام أنَّ قولهم: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» يحتمل معنيين:

الأول: أنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ في الذهن ـ أعني في مرتبة الحكاية ـ فرعُ ثبوت المثبَت له في الواقع في أي ظرف كان.

والثاني: أن ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبَت له في الواقع.

والمعنى الأول يحتمل معنيين:

الأول: أنَّ الحكاية بثبوت شيء لشيء يتوقف صدقُها على وجود المثبت له في الواقع.

الثاني: أنَّ صدق الحكاية بثبوت شيء لشيء يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع.

فإن أريد المعنى الأول من هذين المعنيين فهو حقٌّ؛ إذ لا ريب في أنَّ الحكاية بثبوت شيء لشيء، ولو بثبوت الوجود للشيء، أو بثبوت ذاتياته له،

أو بثبوت صفة أخرى له لا يمكن صدقُها إلا إذا كان المُثبَت له موجوداً في الواقع؛ إذ لا يمكن أن يصدق الحكايةُ بثبوت شيء لما هو معدومٌ محضٌ. وهذا بديهيٌّ، ولا يلزم من ذلك تقدُّمُ الوجود على الوجود، ولا تقدمه على الذاتيات، أو تقدمه على نفس ذلك الشيء؛ إذ الحكاية بثبوت الشيء للشيء إنَّما يمكن إذا كان ذلك الشيء موجوداً، وكذا الحكاية بثبوت ذاتيٍّ الشيء له وثبوته لنفسه، فإنَّ الموجِبات بأسرها كاذبةٌ حين ارتفاع الموضوع.

والسِّرُّ في ذلك أنَّ الحكاية فرع المحكيِّ عنه. والمحكي عنه ـ وهو المثبَت له ـ إمَّا نفسُ ذاته المتقرِّرة، أو من حيث انضمام وصف إلى نفس ذاتِه المتقرِّرة، أو بحيثية أخرى لاحقةٍ لذاته بحسب مصداقِها على ثبوت المثبت له؛ لأنَّ الحكاية بثبوت الذاتيِّ للذات، أو ثبوت الوجود بها ليست متوقفةً بحسب المصداق على وجودها؛ إذ ليست حيوانيةُ الحيوان فرعاً على وجودها؛ إذ ليس في مثل هذا الحمل تعدُّدٌ بحسب المصداق حتى يكون هناك شيءٌ ثابتٌ، وشيءٌ مُثبَتٌ له، بل هناك شيء واحد هو نفسُ الذات، ثمَّ العقل يُحلِّله في ملاحظته إلى ثابتٍ ومثبَتٍ له، بل إنَّما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفةً.

وأمَّا المعنى الثاني من المعنيين الأولين فصحيح؛ إذ لا شك في أنَّ ثبوت شيء لشيء أي انضمامُه إليه في الواقع فرعُ تحققِ المثبت له، ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتياتِ للشيء؛ إذ ليس هناك ثبوتُ شيء لشيء في الواقع، بل هناك نفسُ الذات.

فالحقُّ أحقُّ بالاتِّباع أنَّ الحكاية بثبوت شيء لشيء فرعُ فعليةِ المثبَت له أي نفسِ ذاته المتقرِّرة. وهذا هو المعنيُّ بقولهم: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له». وليس غرضهم به هذا المعنى المصدري الانتزاعي، بل أرادوا به مصداقَه أعني نفسَ ذات المثبت له.

هكذا ينبغي أن يُفهم هذا المقام، والتوفيق من الله العلّام.

* * *

قوله: «ومقصودهم من ذلك الإيجاز إلخ»

[الاختلاف في تلفظ «ج» و «ب»]

قال الفاضل اللاهوري في «حواشيه على شرح الشمسية»: «الأشهر التلفظ بهما بسيطاً كما يقتضيه الكتابة.

وهو الحق؛ لأنَّ الاختصار حاصل به، وأما التلفظ باسمها أعني الجيمَ والباءَ فهو تلفظٌ باسمين ثُلاثيَّين يشاركهما سائرُ الأسماء الثُلاثية؛ فإنَّه إذا تُلفِّظ باسمها يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما في قولنا: «كل إنسان حيوان» يفهم منه مدلولُ طرفَيه، فلا يكون التعبير دالاً على الشمول لجميع القضايا، بخلاف ما إذا تُلفِّظا بسيطين؛ فإنَّه لا معنى لهما أصلاً، فيعلم أنَّه يعبَّر بهما عن الموضوع والمحمول»[1].

وقال بعضُ المشاهير: «الأشهر التلفظ بهما اسما مركَّباً كالمقطَّعات القرآنية. ويدلُّ على ذلك أنَّهم يعبِّرون عن الوصف العنواني للموضوع

(١) حواشي الفاضل السيالكوتي على شرح الشمسية وعلى حواشي السيد الشريف الجرجاني (٢/ ٣١).

بالجيم والجيمية، والمحمول بالباء والبائية».

وبالجملة إذا أرادوا التعبير عن الموجبة الكلية مثلاً إجراءً للأحكام جرَّدوها عن الموادِّ، رفعاً لتوهم الانحصار، وقالوا: «كل ج ب».

وقد حاكم البعض بأنَّ دعوى الأشهرية من الجانبين بلا بيِّنةٍ. والكتابة وإن كانت قرينةً على التلفظ بسيطاً كما قال ابن الحاجب: «الأصل في كل كلمة أن تُكتب بصورة لفظِها»[1]، ولذا يُكتب صورة البسيط عند التركيب كما في «جعفر»، لكن لا يبعد أن يُصطلح على كتابة حرف واحد من الحروف المركبة منها لفظُ الجيم والباء كما اصطلح صاحب «القاموس» على كتابة الدال كنايةً عن بلدةٍ، والتاء كنايةً عن قريةٍ طلباً للاختصار في الكتابة، وكما يكتب في المقطعات القرآنية صورُ البسائط لغرض من الأغراض.

والاختصار أيضاً ليس قرينةً قطعيةً على التلفظ بالبسيط وإن كان كمال الاختصار فيه؛ لأنَّ كون مَطمَح نظرهم الاختصارَ بالنسبة إلى لسانهم اليونانيةِ التي هي أطول الألسنة ليس بمُستبعَد.

وما قال الفاضل المذكور: «إنَّه إذا تلفظ باسمها يفهم منه الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير دالاً على الشمول، بخلاف ما إذا تلفظا بسيطين؛ فإنَّه لا معنى لهما» ليس بشيء؛ لأنَّه كما يفهم عند التلفظ باسمها ثبوتُ أحد الطرفين للآخر، كذلك يُفهم عند التلفظ بسيطين هذا الثبوتُ أيضاً. غايةُ الأمر أنَّه لكونهما من جنس الحروف والأصوات قد يُتلفَّظ بهما نفسِهما كما في «زيد ثلاثيٌّ»، وقد يتلفظ باسمها كما في «هذا الاسم ثلاثي».

---

(١) الشافية (ص: ١٣٨، طبعة دار البشائر الإسلامية، الأولى، ١٤١٥هـ، تحقيق حسن أحمد العثمان)

والظاهـر مـا قـال بعـض المتأخريـن: إنَّ الاختصـار الأتـمَّ إنَّـما هـو في التلفـظ بسيطاً. والمقصـود هـو الاختصـار بالنسبة إلى اللغـة العربيـة؛ لأنَّ المنطـق لَمَّـا نُقـل مـن اليونانيـة إلى العربيـة تُـرِك اليونانيـة رأسـاً وبقـي العربيـة. فالمقصـود الاختصـار بالنسـبة إلى العربيـة.

وأيضـاً حصـول الاختصـار بالنسـبة إلى اللِّسـانين أولى مـن الاختصـار بالنسـبة إلى لغـة واحـدة. فالأنسـب أن يعـبَّر باسـم بسـيط.

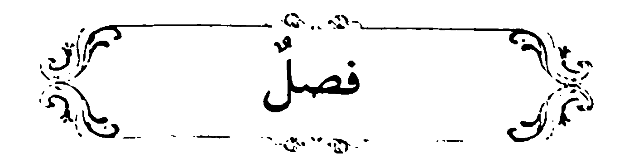
ودفـعُ توهُّـمِ الانحصـار إنَّـما هـو في البسـيط؛ إذ هـو ليـس بموضـوع للمعـاني أصـلاً، بخـلاف المركَّـب.

والقيـاس عـلى المقطعـات القرآنيـة قيـاسٌ مـع الفـارق؛ لأنَّهـا مـن المتشـابهات، فالتعبـير باللفـظ المركَّـب فيهـا لغـرضٍ يَعجِـز عـن إدراكـه ألسـنةُ البشريـة، بخـلاف مـا نحـن فيـه؛ فـإنَّ الغـرض ههنـا واضـحٌ، وهـو التعميـم وعـدم الانحصـار والاختصـار الأتـمُّ.

وتعبـير الوصـف العنـواني بالجيـم والجيميـة والبـاء والبائيـة لا يـدل عـلى التلفُّـظ بهـا مركَّبـاً؛ فـإنَّ اليـاء والتـاء المصدريَّتـان لا يلحـق بهـا إلا عنـد جعلهـا معنـى مصدريـاً، بخـلاف التلفـظ بهـا؛ فـإنَّ المقصـود منـه كـمالُ الاختصـار دون التعبـير بالوصـف العنـواني.

وهـذا هـو مـرضيُّ المصنِّـف العلامـة قُـدِّس سرُّه أيضـاً، حيث قـال في «شرح ميـزان المنطـق»: «التلفـظ بهـا بسيطاً أرجـح. وعليـه قـراءة علـماء عصرِنا».

❋ ❋ ❋



فصلٌ

[في تحقيق معنى الحمل وبيان قسمَيه]

الحملُ في اصطلاحهم اتِّحاد المتغايرَين في المفهوم بحسَب الوجود.

ففي قولك: «زيدٌ كاتبٌ. وعمروٌ شاعرٌ» مفهوم زيد مغايرٌ لمفهوم كاتب، لكنَّهما موجودان بوجودٍ واحدٍ، وكذا مفهوم عمرو وشاعر متغايران، وقد اتَّحدا في الوجود.

ثمَّ الحملُ على قسمين، لأنَّه إن كان بواسطة «في» أو «ذو» أو اللام كما في قولك: «زيد في الدار. والمال لزيدٍ. وخالد ذو مال» يُسمَّى الحملُ «بالاشتقاق».

وإن لم يكن كذلك، بل يُحمَل شيءٌ على شيءٍ بلا واسطةِ هذه الوسائط يُقال له: «الحمل بالمواطاة»، نحو «عمروٌ طبيبٌ. وبكرٌ فصيحٌ».

قوله: «الحمل في اصطلاحهم»

يعني أنَّ الحمل الإيجابيَّ بين شيئين يستدعي اتحادَ الموضوع والمحمول هُوِيَّةً ووجوداً ليصح الحمل؛ فإنَّ المتغايرَين تشخُّصاً ووجوداً متباينان، لا يُحمل أحدهما على الآخر، وتغايرَهما[1] مفهوماً ولو بالاعتبار، كما في بعض صورِ الحمل الأوَّليِّ ليكون الحملُ مفيداً؛ إذ لا فائدة في قولنا: «الإنسان إنسان».

(١) بالنصب، معطوف على قوله: «اتحاد الموضوع والمحمول».

[مصحِّح صدق الحمل]

تحقيقه أنَّ مصحِّح صدقِ الحمل ومعيارَه اتحادُ الموضوع والمحمول هويةً ووجوداً في حاقِّ الواقع، مع قطع النظر عن تعمُّلِ الذهن واختراعِ العقل، وتغايرُهما بحيث إذا لاحظهما العقلُ ميَّز بينهما، وقضى بأنَّ هذا غيرُ ذلك. فالجسم إذ وُجد في الخارج أسود، فالجسم والأسود موجودان بوجودٍ واحد في الأعيان. ثمَّ الذهنُ إذا تخيَّل أنَّ الجسم غيرُ الأسود؛ إذ الأسود ما يعبَّر عنه بالفارسيه بـ«سياه»، والجسم هو جوهرٌ قابل للأبعاد الثلاثة، فيقضي بالتغاير مفهوماً، فيتحقَّق مناط الحمل.

وبهذا ظهر سقوطُ ما قد يُظنُّ أنَّ الوجود هو نفسُ صيرورة الذات في ظرفٍ مَّا، وهو مفهومٌ واحد. إنَّما يختلف بالتوصيف أو الإضافة فحين تغاير المفهومين كيف لا يختلف الوجود بالإضافة إليها. وذلك لأنَّ تغاير المفهومين إنَّما هو في الذهن، وهما متغايران بالوجود فيه أيضاً، وأمَّا في الأعيان فلا تغايُرَ أصلاً، بل فيهما أمرٌ واحدٌ يُحلِّله العقل إلى أمرين.

لا يقال: فعلى هذا يخرج حملُ الاشتقاق من تعريف الحمل؛ لأنَّا نقول: إطلاق الحمل عليه بضربٍ من التوسُّع.

ومن ههنا يظهر أنَّ الحمل ليس حلولُ أحد الأمرين في الآخَر، أو حلولُهما في ثالث؛ لأنَّ المحمول المواطاتيَّ لا يَحِلُّ في موضوعه، وإلَّا لصحَّ أن يحمل عليه بواسطةِ «في»، وهو كما ترى.

[الاتحاد المأخوذ في الحمل أعم من الذاتي والعرضي]

ثم الاتِّحاد المأخوذ في تعريف الحمل أعمُّ من أن يكون اتحاداً بالذات كما في الحمل الأوّليِّ، وحملِ النوع على الشخص، وحملِ الأجناس والفصول على ما هي أجناسٌ وفصولٌ له، أو اتحاداً بالعَرْض كما في حمل العرَضيَّات.

وأورِد أوّلاً: بأنَّ حمل النوع على الجنس، والجنسَ على الفصل، وبالعكس، حملُ العَرَضيَّات، مع كون الاتِّحاد في الوجود بالذات. فعُلِم أنَّ الاتِّحاد بالذات وجوداً لا يختص بالذاتيَّات.

وأجيب بأنَّ الأحكام تختلف باختلاف الحيثيَّات، فوجود النوع إذا نُسب إليه فهو للجنس والفصل بالذات، وإذا نسب إلى الجنس فهو للنوع والفصل بالعَرْض، وإذا نسب إلى الفصل فهو للنوع والجنس بالعَرْض.

وفيه: أنَّ الجنس والفصل والنوع متحدةٌ ذاتاً ووجوداً، فههنا ذات واحدةٌ موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ هي بعينِه النوعُ، وبعينه الجنسُ، وبعينه الفصلُ، فوجود كلٍّ منهما وجودُ الآخَر بالذات.

وثانياً: بأنَّ الاتِّحاد بالعَرْض لو كان موجِباً للحمل لصحَّ حملُ المبادي على معروضاتها كما يصحُّ حملُ المشتقَّات.

والجواب: أنَّ الحمل بالعَرْض عبارةٌ عن علاقة خاصَّةٍ يُنسب بها وجودُ أحدهما إلى الآخَر. وليس مداره على الانضمام أو الانتزاع. وظاهرٌ أنَّ تلك العلاقة متحقِّقة في المشتقَّات، دون المبادي. نعم معيارُ هذه العلاقة في المشتقَّات قيامُ مباديها. وليس قيام المبادي عبارةً عن الاتِّحاد، فافهم.

[أقسام الحمل]

واعلم أنَّ الحمل على ثلاثة أضرب:

الأول: حمل الشيء على نفسه. وله أنحاء:

الأول: أن لا يتعدَّدَ الشيءُ، ولا الالتفاتُ إليه.

الثاني: أن يتعدَّد الالتفاتُ، لكن لا يكون تكثُّرُه قيداً لواحدٍ من الطرفين.

الثالث: أن يكون قيداً لكليهما أو لأحدهما.

الرابع: أن يُعتبر الشيء باعتبارين حتى يغاير المحمول موضوعَه بالاعتبار.

والأخيران صحيحان؛ إذ النسبة بما هي نسبةٌ لا تتحقَّق إلَّا بين الشيئين. والاثنينيَّة لا تتحقَّقُ إلَّا في الأخيرين.

لا يقال: إن أريد أنَّ النسبة مطلقاً سواءٌ كانت نسبةَ العينيَّة أو غيرَها تستدعي تغايرَ الطرفين فممنوعٌ.

وإن أريد أنَّ كل نسبةٍ وراءَ نسبة العينية تَستدعيه فمسلَّمٌ، إلَّا أنَّه لا يدلُّ على المطلوب، لجواز أن لا يكون النسبةُ فيما نحن فيه مستدعيةً له.

لأنَّا نقول: الضرورة قاضيةٌ بأنَّ النسبة مطلقاً تستدعي تعدُّدَ حاشيتَيه. وظاهر أنَّ النحو الثاني لا تعدُّدَ فيه أصلاً، ومنع ذلك مكابرةٌ.

ثـم إنَّ الأوَّل مـن الأخيريـن غـيرُ مفيـد، وأمَّـا الثـاني فهـو مفيـدٌ، بـل قـد يكـون نظريّـاً أيضـاً كـما يقولـون: «الوجـود هـو الماهيـة».

الـضرب الثـاني: الحمـل الـذاتيُّ. وهـو حمـل ذاتيَّـات الـشيء عـلى ذاتـه كحمـل الحيـوان عـلى الإنسـان. وهـو كثـيراً مَّـا يكـون نظريـاً؛ إذ حقايـق الأشـياء خفيـةٌ في الأكثـر. فـما شـاع أنَّ ثبـوت الذاتيـات للـذات يكـون بـيِّنَ الثبـوت فاسـدٌ.

الثالـث: الحمـل الشـايع المتعـارَف. وهـو يفيـد أنَّ الموضـوع فـردٌ مـن المحمـول، أو أنَّ مـا هـو فـردٌ لأحدهمـا فـردُ الآخَـر. وينقسـم بحسـب كـون المحمـول ذاتيـاً للموضـوع أو عرضيـاً لـه إلى الحمـل بالـذات، والحمـل بالعَـرْض.

ثـمَّ إنَّ في الحمـل المتعـارف قـد يكـون الموضـوع فـرداً حقيقيـاً للمحمـول، وهـو مـا يكـون أخـصَّ بحسـب الصـدق كالإنسـان بالنسـبة إلى الحيـوان، وقـد يكـون فـرداً اعتباريـاً، وهـو مـا يكـون أخصيَّتُـه بحسَـب الاعتبـار كمفهـوم الوجـود المطلـق بالنسـبة إلى نفسـه، وكذلـك الممكـن العـام والـكلي ومـا يشـبهها. فهـذه المفهومـات لكونهـا متكـرِّرَ النـوع تُحمـل عـلى نفسـها حمـلاً شـائعاً أيضـاً، كـما أنَّهـا تحمـل عـلى نفسـها حمـلاً أوليـاً.

وبعـض مـن المفهومـات لا تُحمَـل عـلى نفسـها حمـلاً شـائعاً، بـل تُحمـل عليهـا نقائضُهـا بذلـك الحمـل كالجزئـيِّ واللَّامفهـوم؛ فـإنَّ الجزئـيَّ لا يُحمَـل عـلى نفسـه بالحمـل الشـائع، بـل يصـدق عليـه نقيضُـه بذلـك الحمـل؛ لكـون مفهـوم الجزئـي ممَّـا لا يمتنـع فـرضُ صدقِـه عـلى كثيريـن، وكـذا اللامفهـوم لا يصـدق عـلى نفسـه صدقـاً شـائعاً، بـل يُحمَـل عليـه نقيضُـه بذلـك الحمـل، أعنـي المفهـوم.

قال بعض المدققين: المفهوم إن كان مبدأُ الاشتقاق فيه متكرِّرَ النوع فهو من قبيل الأوَّل؛ لأنَّ عروض الشيء للشيء يستلزم عروضَه للمُشتَقِّ منه من حيث إنَّه مشتقٌّ منه. وعروضُ مبدء الاشتقاق لشيء يستلزم حملَ مشتقِّه على ذلك الشيء، وإلَّا فهو من قبيل الثاني؛ لأنَّه إذا لم يكن من هذا القبيل فيحمل على نفسه. ولا شك أنَّ حمل الشيء على نفسه مستلزمٌ لعروض مبدء الاشتقاق لنفسه، فيكون متكررَ النوع، وهو خلاف المفروض.

يرد عليه ما قيل: إنَّ السرعة عارضةٌ للحركة، وليست بعارضة للمتحرِّك، وكذا المبدئية للاشتقاق، والمحموليةُ على المعروض بالاشتقاق عارضةٌ لجميع المبادي، وليست عارضةً لمشتقاتها. والمحموليةُ بالمواطاة عارضةٌ للمشتقات، وليست بعارضة للمبادي.

[حمل الجزئيِّ على الجزئيِّ]

وممَّا ينبغي أن يُعلم أنَّ الفارابي[1] قسَّم الحملَ على أربعة أقسام: حمل الكليِّ على الجزئي، وحمل الكليِّ على الكليِّ، وحمل الجزئيِّ على الكليِّ، وحمل الجزئي على الجزئيِّ.

وقال السيد المحقق في «حاشية شرح المطالع» وغيرِه من كتبه: «إنَّ كون الجزئي محمولاً على شيء حملاً إيجابياً إنَّما هو بحسب الظاهر؛ لأنَّ الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئيٌّ حقيقيٌّ لا يحمل على نفسه لعدم التغاير هويةً، ولا على غيرِه؛ لأنَّ الهوية المتأصِّلة لا يحمل على غيره.

(١) انظر: كتاب المنطقيات للفارابي (١/ ٢٨ ـ ٢٩، طبعة مكتبة المرعشي، قم)

وقولنا: «هذا زيد» معناه أنَّ هذا مسمى بزيد، أو مدلولٌ لهذا اللفظ، أو ذاتٌ مشخَّصة إلى غير ذلك من المفهومات الكلية»[1].

وأورد عليه المحقق الدوَّاني[2] بما محصَّله أنَّ الهوية الواحدة في الخارج كزيد مثلاً يمكن أن يُؤخذ مع وصفٍ، أو مع وصفين متغايرين كالضاحك والكاتب، فيحصل بسبب ذلك مفهومان متغايران في الذهن، ويتحقق مناطُ الحمل، أي التغاير في ظرفٍ، والاتحادُ في ظرف آخر.

وأجيب عنه بأنَّ هذا إنَّما يفيد مطلقَ الحمل لا الحمل المتعارف، والكلام فيه، ضرورةَ أنَّ حمل الشيء على نفسه ضروريٌّ لا يصح نفيُه أصلاً، والتعبير بالعنوانين المختلفين لا يضرُّ الحملَ الأوَّليَّ كما يقال: «الواجب هو الوجود».

وفيه أنَّ مفهوم هذا الكاتب متحدٌ مع الإنسان بالعرْض، مع التغاير في المفهوم، كما أنَّ مفهوم الكاتب متحدٌ مع الإنسان بالعرْض مع التغاير في المفهوم. فيكون مفهوم هذا الكاتب محمولاً على زيد، ولا يمكن الحمل الأوَّليُّ لعدم الاتحاد في الحقيقة، ولا يلزم كون مفهوم هذا الكاتب كلياً لصدقه على هذا الماشي وهذا الضاحك؛ لأنَّ الكليةَ عبارةٌ عن صدق المفهوم على جزئيات كثيرةٍ. وههنا ليس إلا جزئيٌّ واحدٌ تتحدُ معه جزئياتٌ كثيرةٌ.

---

(١) انظر: حاشية السيد على شرح المطالع على هامش شرح المطالع (ص: ٧٧، طبعة تبريز ١٢٩٤هـ)، وحاشيته على شرح الشمسية على هامش شرح الشمسية (١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤)

(٢) انظر حاشيته على الحاشية الشريفية على شرح الشمسية (طبعت ذيل شروح الشمسية ٢/ ٢٧١ ـ ٢٧٢).

ولعلَّ غرض السيد المحقق أنَّ الشخص المُنحاز انحيازاً تامَّاً يعني الشخص المتعيِّن في الخارج المعروض للعوارض الخارجية لا يُحمل على مثله، فتأمَّل فيه.

وقد يُستدل على صحة حمل الجزئي على الجزئي بأنَّ الصُّوَر الحاصلة من زيد في أذهان طائفةٍ تصوَّروه جزئياتٌ، والهويةُ الشخصيةُ محمولةٌ عليها. وقد عرفتَ ما له وما عليه فيما سبق فتذكَّر[1].

والصواب أن يقال: لا يرتاب أحد في صدق قولنا: «زيدٌ إنسانٌ». فإمَّا أن يكون عكسُه المستوي صادقاً أوْ لا، لا سبيل إلى الثاني. والأوَّل يستلزم كونَ الجزئيِّ محمولاً كما لا يخفى.

* * *

قوله: «ثم الحمل على قسمين»

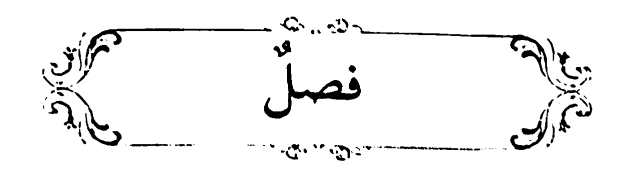
قال صاحب «الأفق المبين»: «نسبة المحمول إلى الموضوع إمَّا بوجودِ «في» أو توسيط «ذو» أو «له»، ويقال لها: الحمل بالاشتقاق، وإمَّا بقول «على»، ويقال لها: «حمل المواطاة» أي الاتحاد بين الشيئين بهو هو. وهو يفيد إعطاء الحدِّ والاسم. ويُشبه أن يكون قولُ الحمل عليهما باشتراك الاسم دون المعنى»[2].

* * *

---

(١) راجع ما سبق في فصل في أقسام الكلي ـ سؤال وارد على تعريف الكلي والجزئي، والجواب عنه.

(٢) الأفق المبين (ص: ٦٠، طبعة ميراث مكتوب).



فصلٌ

[تقسيم الحملية باعتبار المحكيِّ عنه]

موضوع الحملية إن كان موجوداً في الخارج، وكان الحكم فيها باعتبار تحقُّقِ الموضوع ووجودِه في الخارج كانت القضية خارجيةً، نحو «الإنسان كاتب».

وإن كان موجوداً في الذهن، وكان الحكم باعتبار خصوص وجوده في الذهن كانت ذهنيةً، نحو «الإنسان كليٌّ».

وإن كان الحكم باعتبار تقرُّره في الواقع مع عزل النظر عن خصوصيَّة ظرف الخارج أو الذهن سمِّيت القضية حقيقيةً، نحو «الأربعة زوج. والستة ضعفُ الثلاثة».

* * *

قوله: «فصل: تقسيم آخر للحملية إلخ»

[وجه الحصر]

هذا تقسيم للحملية باعتبار المحكيِّ عنه. وتفصيله أنَّ القضية الحملية على ثلثة أقسام: الأول: الخارجية. والثاني: الذهنية. والثالث: الحقيقة؛ لأنَّ الحكم في القضية الحملية الموجبة بثبوت المحمول للموضوع، وفي الحملية السالبة بسلب المحمول عن الموضوع.

فإن كان الحكم في الموجبة بثبوت المحمول للموضوع بحسَب الخارج، وفي السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسَب الخارج، فالقضية خارجية، كقولنا: «زيد كاتب. وزيد ليس بكاتب».

وإن كان الحكم في الموجبة بثبوت المحمول للموضوع بحسَب الذهن، وفي السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسَب ظرف الذهن فالقضية ذهنية.

وإن كان الحكم في الموجبة بثبوت المحمول للموضوع بحسَب مطلق نفس الأمر، وفي السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسب مطلق نفس الأمر فالقضية حقيقية، كقولنا: «الأربعة زوج. والأربعة ليس بفرد».

وكلُّ واحدٍ من هذه الأقسام الثلاثة على قسمين:

لأنَّه إن كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول، أو سلبِه عنه بالفعل يسمَّى «بتّيَّةً».

وإن كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول، أو سلبِه عنه على تقدير انطباق الوصف العنوانيِّ على الذات على تقدير وجودها فالقضية «غيرُ بتيةٍ».

فأقسام القضايا ستة: الأول: الخارجيَّة البتية. والثاني: الخارجية الغيرُ البتيةُ. الثالث: الذهنية البتية. والرابع: الذهنية الغير البتية. الخامس: الحقيقية البتية. السادس: الحقيقية الغير البتية.

والحاصل أنَّه إن كانت الحكايةُ في القضية عن عالَم نفس الأمر والواقِعِ، فالقضية بتِّيَّةٌ. وإن كانت الحكاية عن خصوص الخارج فالقضية بتيةٌ خارجيةٌ.

وإن كانت الحكاية عن خصوص ظرف الذهن فالقضية بتية ذهنية.

وإن كانت الحكاية عن مطلق نفس الأمر مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج والذهن فحقيقية بتية.

وإن كانت الحكاية في القضية عن عالم الفرض والتقدير فالقضية غير بتيةٍ.

فإن كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الخارج بمعنى أنَّه على تقدير انطباق الوصف العنوانيِّ على الأفراد على تقدير وجودها في الخارج المحمول ثابتٌ لها أو مسلوبٌ عنها فالقضية خارجيةٌ غيرُ بتيةٍ.

وإن كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الذهن بمعنى أنَّه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الأفراد على تقدير وجودها في الذهنِ المحمولُ ثابت لها أو مسلوب عنها فالقضية ذهنية غير بتية.

وإن كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب مطلق نفس الأمر بمعنى أنَّه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الأفراد على تقدير وجودها في مطلق نفس الأمر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهنِ المحمولُ ثابت لها أو مسلوب عنها فالقضية حقيقية غير بتية.

وهـذا التقسيم لاستيعابِه جميعَ المحتملات أولى من التقسيمات التي ذكروها في هذا المقام كما لا يخفى على من راجع إلى أسفارهم.

وههنا مباحث:

[مطلق الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف، لا ثبوت الصفة فيه]

الأوَّل: أنَّ ثبوت المحمول للموضوع أعم من أن يكون خارجياً كما في الخارجية، أو ذهنياً كما في الذهنية، أو أعم منهما كما في الحقيقة.

فإذا كان الاتِّصاف خارجياً يلزم وجودُ الموصوف خارجاً، وإن كان ذهنياً ففي الذهن؛ لأنَّ مطلق الاتِّصاف يقتضي ثبوتَ الموصوف في ظرف الاتِّصاف، ولا يستدعي ثبوتَ الصفة في ظرفه، وذلك لأنَّ معنى كون الخارجِ أو الذهنِ أو نفسِ الأمر ظرفَ الاتِّصاف أن يكون وجودُ الموصوف في ذلك الظرف مصحِّحاً لانتزاع الصفة عنه، وظاهرٌ أنَّ هذا المعنى لا يستلزم تحقُّقَ الصفة فيه، بل وجود الموصوف فقط بحيث يصحُّ انتزاع الصفة عنه، نعم الاتصافُ الانضماميُّ يستدعي تحققَ الحاشيتَين في ظرف الاتصاف، وأمَّا الانتزاعيُّ فلا يستدعي إلا وجودَ الموصوف بالنحو المذكور. وإذا لم يحتج في هذا النحو من الاتصاف إلى وجود الصفة في ظرف الاتصاف فوجودُها في ظرف آخر لغوٌ في اتصاف الموصوف بها، نعم يجب وجودها بوجود مناشيها في ظرف الاتصاف، وإلا صارت اختراعيةً.

وبهذا ظهر أنَّ ما اشتهر «أنَّ مطلق ثبوت الصفة في أيِّ ظرف كان ضروريٌّ؛ فإنَّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيءٍ» ليس بشيء.

لا يقال: الاتصاف نسبةٌ، فهي فرع لوجود المنتَسِبَيْنِ، فلا بدَّ من وجود الصفة في ظرف الاتصاف.

لأنَّا نقول: قد حقَّق المحققُ الدوانيُّ وغيرُه من المحققين أنَّه فرقٌ بين كون الخارج ظرفاً لنفس الاتصاف، وكونِه ظرفاً لوجوده. وظرف نفس الاتصاف هو الخارج. وهو لا يستدعي أن يكون الصفة موجودةً فيه. وظرفُ وجودِه الذهن، والنسبة إنَّما تقتضي وجودَ الحاشيتين في ظرف وجود الاتصاف لا في ظرفِ نفسِ الاتصاف.

وصاحب «الأفقِ المبين» بعدَ ما اعترض عليه تبعاً للصدر المعاصرِ للمحقق الدواني «بأن ليس الوجودُ إلَّا الكونَ المصدريَّ، فلا معنى لكون الخارج ظرفاً لشيء مع عدم كونه ظرفاً لتحقُّقِه». قال: «الاتِّصاف العيني على ضربين:

انضماميٌّ، ويُعبَّر عنه بثبوت الصفة للموصوف في الأعيان كثبوت البياض للجسم.

وانتزاعيٌّ، ويُعبَّر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الأعيان كثبوت الفوقية للسماء، وثبوت العمى لزيد، لكن المحكيّ عنه ومطابقُ الحكم إنَّما هو وجود الموصوف في الأعيان. فالخارج في الأوَّل ظرفُ الثبوت

ووعـاءُه، وفي الثـاني جهـةُ الاتصـاف ومطابقُـه، ومـا فيـه أساسـه وبنـاؤُه، والمرجِعُ إلى كـون الخـارج ظـرفَ تحقـقِ الموصـوف بـما هـو موصـوف»[1]. هـذا كلامـه.

وأنـت تعلـم أنَّ غـرض المحققيـن مـن تحقـق نفـس الاتصـاف في الخـارج تحقـقُ الموصـوف بحيـث يُنتـزع عنـه الصفـةُ، فمعنـى كـون الخـارج أو الذهـن ظرفـاً للاتصـاف هـو أن يكـون وجـودُ الموصـوف في الخـارج أو الذهـنِ منشـأً لصحـة انتـزاع ذلـك الاتصـاف منـه، وليـس معنـاه أن يكـون الاتصـاف الـذي هـو نسـبةٌ موجـوداً بنفسـه في الخـارج.

وأمَّـا صاحـب «الأفـق المبـين» فإمَّـا أن يقـول: إنَّ الخـارج في الاتصـاف الانضمامـي ظـرفٌ لوجـود ذلـك الاتصـاف لاعترافـه بـأنَّ الخـارج في الاتصـاف الانضمامـي ظـرفُ الثبـوت ووعـاؤُه.

فـلا يخفـي سـخافتُه؛ إذ الاتصـاف لـو كان موجـوداً في الخـارج فـلا بـدَّ مـن أن يكـون موصوفُـه متصفـاً بهـذا الاتصـاف، فيكـون الاتصـافُ بهـذا الاتصـاف أيضـاً انضمامياً، والخـارجُ ظرفـاً لوجـوده وهكـذا، فيلـزم التسلسـلُ المسـتحيلُ مـع أنَّ وجـود المعـاني النسْـبِيَّة في الأعيـان ممـا يَشـهد ببطلانَـه البلـهُ والصَّبيـانُ.

وإمَّـا أن يقـول: الخـارج هنـاك ظـرفُ نفـس الاتصـاف لا ظـرفُ ثبوتـه، فصـار المَفـرُّ عـينَ المَقـرِّ؛ عـلى أنَّ قولـه: «والمرجـع إلى كـون الخـارج إلـخ» نـصٌّ عـلى الفـرق بـين كـون الخـارج ظـرفَ نفـس شيء وبـين كونـه ظـرفَ وجـوده كـما لا يخفـى عـلى المتأمـل.

(١) الأفق المبين (ص: ٥٩).

[تحقيق الكلام في قضايا نحو «شريك الباري ممتنع»]

الثاني: قد زعم الأكثرون أنَّ تقسيم الحقيقية إلى البتية وغيرِ البتية يدفع الإشكالَ المشهورَ من أنَّه لو كان صدق الموجبة مستدعياً لوجود الموضوع يلزم أن يكون موضوعُ قولِنا: «الخلاء مستحيل، واجتماع النقيضين ممتنع، وشريك الباري ممتنع» وأمثال ذلك موجوداً؛ لأنَّ هذه القضايا حمليات غيرُ بتيةٍ، وقد حُكم فيها على الاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على الأفراد، فلا تستدعي وجودَ الموضوع؛ إذ هي مساوقة للشرطية، ضرورةَ أنَّه قد حُكم فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير مَّا، لا أنَّها راجعة إليها كما ظُنَّ.

والحاصل أنَّ الحكم في هذه القضايا ليس إلا على الأفراد الفرضية المقدَّرة الوجود. وهذا لا يستلزم وجودَ الموضوع إلا فرضاً.

وهذا ليس بشيء؛ إذ جعل هذه القضايا غيرَ بتية لا يَحسم مادةَ الإشكال؛ لأنَّ هذه القضايا تصدق بتيةً قطعاً مع عدم الموضوع، فجعلُها غيرَ بتية لا يضرُّ المعترضَ كما لا يخفى.

وقد يقال: إنَّ الحكم في هذه القضايا على طبيعة الموضوع الموجودةِ في الذهن، وهي أمر كليٌّ يمكن تصورُه ويصلح للحكم، فهي محكومةٌ عليها بالامتناع. وإنَّما يصدق هذا الحكم باعتبار مواردِ تحققِها. فالامتناع ثابت للطبيعة، وذلك صادق بانتفاء الموارد.

وهذا عجيب جداً؛ إذ ليس لهذه المفاهيم مواردُ ومصاديقُ أصلاً، إنَّما هي عنوانات من غير معنونٍ، فلا تكون معنوناتُ هذه العنواناتِ موجودةً أصلاً؛ لكونها باطلةَ الذوات، فلا يصح الحكاية الإيجابية عنها أصلاً وإلا لزم صدقُ الموجبة مع استحالة صدق العنوان على ذات الموضوع.

فالتحقيق ما قال شارح «المطالع»: إنَّ هذه القضايا وإن كانت موجباتٍ بحسب الظاهر، لكنها في الحقيقة سوالبُ، فمعنى شريك الباري ممتنع أنَّه ليس بموجود بالضرورة.

وتحقيقه أنَّه لا يرتاب في أنَّ الممتنعات لا يصدق عليها صفاتٌ وجوديةٌ؛ لاستدعائه وجودَ الموصوفات، ولا وجودَ لها ذهناً وخارجاً أصلاً، فلا يحكم عليها إيجاباً، بل الأحكام التي يتراءى في بادئ الرأي إيجابيةً سلبيةٌ في الواقع، فإذن مآلُ قولنا: «شريك الباري ممتنع» أنَّه ليس بجائز الوجود وممكنِ التقرُّر. والبداهة قاضية بأنَّ السالبة لا يستدعي وجودَ الموضوع، إنَّما يستدعي تصورَه. والممتنعات أيضاً متصوَّرةٌ بحصول عنواناتِها. ولو كان أمثال هذه القضايا موجباتٍ لرجع الحاصلُ في قولنا: «شريك الباري ممتنع» إلى أنَّ هناك شيئاً في نفس الأمر يصدق عليه أنَّه شريك الباري، وهذا باطل قطعاً، فليس لهذا العنوان معنونٌ أصلاً، فلا ينعقد موجبةً صادقةً.

لا يقال: يصدق على الممتنعات أنَّها ضروريةُ العدم، وهذا حكمٌ إيجابيٌّ صادقٌ لكذب نقيضِه، وهو أنَّها ليست بضروريةِ العدم، فلو لم يصدق قولُنا: «شريك الباري ضروريُّ العدم» لصدق سلبُه سلباً بسيطاً، وظاهر أنَّه ليس بضروري الوجود أيضاً، فيكون ممكناً؛ إذ الإمكان عبارةٌ عن سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً، وإلا لم ينحصر الموادُّ في الثلث حصراً عقلياً.

لأنَّا نقول: الامتناع ليس عبارةً عن ضرورة السلب الثابت، بل هو عبارةٌ عن السلب البسيط الضروري، والإمكان عبارة عن سلب هذا السلب بما هو سلبٌ لا عن سلبِ ثبوتِ ضرورةِ السلب. ولا يلزم من انتفاء السلبِ الثابتِ لانتفاء الموضوع انتفاءُ السلب البسيط، فتأمل ولا تَغْفل.

[تحقيق الكلام في أن السالبة لا تستدعي وجود الموضوع]

الثالث: أنَّ السالبة لا يستدعي وجودَ الموضوع، بل قد تصدق بانتفائه أيضاً، ومن ثَمَّ قيل: «إنَّ موضوع السالبة أعمُّ من موضوع الموجبة».

وليس معناه أنَّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الأعيان بخلاف موضوع الموجبة؛ إذ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الأعيان، ولا أنَّ موضوع الموجبة يجب أن يحصل في الخارج أو في الذهن بخلاف موضوع السالبة؛ إذ موضوع السالبة أيضاً كذلك، بل معناه أنَّ السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت من حيث هو غيرُ ثابت، بخلاف الإيجاب؛ فإنَّه وإن صح على الموضوع الغير الثابت، لكن لا يصح عليه من حيث هو غيرُ ثابت، بل من حيث له ثبوتٌ مَّا؛ لأنَّ الإثبات يقتضي ثبوتَ شيء حتى يثبتَ له شيءٌ، والسلب لا يقتضي ذلك، فالأعميَّة بالاعتبار.

وتحقيقه أنَّ العموم على ضربين:

أحدهما: أن يكون بحسب الأفراد نوعيةً كانت أو شخصيةً، كالعموم الذي يكون الحيوان به أعمَّ من الإنسان، والإنسان من زيد، والعام بحسبه أكثر تناولاً.

ثانيهما: ما يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة، كالعموم الذي يكون الحيوان بما هو حيوان بحسبه أعمَّ من الحيوان المطلق المأخوذ جنساً، ومن الحيوان المأخوذ مادة، ومن الحيوان المأخوذ نوعاً. فأعميةُ الأول بالنسبة إلى الثاني والثالث والرابع اعتباريةٌ محضةٌ. فكذلك موضوع القضية أعمُّ من نفسه أعميةً بالاعتبار في الحكم السلبي وأخصُّ منه أخصيةً كذلك في الحكم الايجابي.

هذا خلاصة ما أفادة العلامة الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»[١].

وبهذا اندفع ما قد يُورَد أنَّ موضوع السالبة إذا كان أعمَّ من موضوع الموجبة لم يتحقَّقْ التناقضُ بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية؛ لتباين أفرادهما، وذلك لأنَّ موضوعها أعمُّ اعتباراً من موضوع الموجبة، فلا يلزم تحقق أحدِهما دون الآخر.

واعلم أنَّ الشيخ المقتول[٢] ذهب إلى أنَّ هذا الفرق بين الموجبة والسالبة إنَّما يكون في الشخصيَّات والطبيعيات.

وأمَّا المحصورات فلاشتمالها على عقدِ وضعٍ هو في قوَّةِ قضيَّةٍ حمليةٍ إيجابيةٍ لا محالةَ يستدعي وجودَ الموضوع سواءٌ كانت موجبةً أو سالبةً، فلا فرق بين موجبتِها أو سالبتِها.

---

(١) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ١٤٧ ـ ١٥٠)

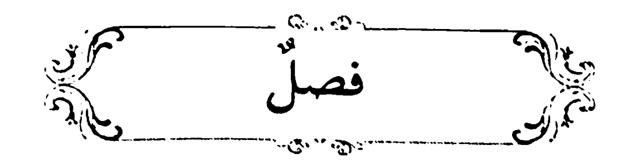
(٢) انظر: شرح العلامة القطب الشيرازي على حكمة الإشراق (١/ ١٥٠)

واعترض عليه كلُّ مَن نظَر في كلامه بأنَّ عقد الوضع لا يصح أن يُؤخذ تركيباً حملياً، كيف ويمتنع الحكمُ في شيء من أطراف القضية ما دامت أطرافاً لها، بل إنَّما يتعلَّق الحكمُ بالنسبة الاتحاديَّة بين الحاشيَّتين.

وما قال صاحب «الافق المبين» وتبعه تلميذُه الصدر الشيرازيُّ في «حواشي شرح حكمة الإشراق»: «إنَّ عقد الوضع يُشبه عقدَ الحمل من حيث إنَّ في تركيبه التقييدي إشارةً إلى تركيب خبريٍّ»[1] فلا يخفى سخافتُه؛ لأنَّ التركيب التقييدي ليس حكايةً عن شيء، فلا يجب تحقُّق مصداقها، بل إنَّما هي عنوانٌ وشرحٌ للأفراد ليُلتفَتَ إليها، فيُحكم عليها، فلا بدَّ من اعتبار العقل الاتصافَ ولو فرَضاً. وهذا لا يستدعي تحقُّقَ الموصوف بخلاف التركيب الخبريِّ؛ فإنَّها حكايةٌ فيجب تحقُّقُ مصداقِها، فتأمَّل.

---

(١) انظر: شرح حكمة الإشراق للعلامة قطب الدين الشيرازي مع حواشي ملا صدرا (٢/ ١٣١). وفيه أن المحشي الفاضل ملا صدرا أيضا لا يدعي وجود الموضوع حيث قال عقيب الكلام المنقول: «ومجرد ذلك لا يستدعي وجود الموضوع». وراجع حاشيته للمزيد ففيه غير هذا من الفوائد.



[في المحصَّلة والمعدولة]

القضية الموجبة وكذا السالبة تنقسمان إلى معدولة وغير معدولة.

فالمعدولة: ما يكون فيه حرفُ السلب جزءً من الموضوع، أو من المحمول، أو كليهما. مثال الأول: «اللاحيُّ جماد». مثال الثاني: «زيد لا عالم». مثال الثالث: «اللاحي لا عالم». هذا في الإيجاب. أمَّا في السلب فمثال الأول: «اللاحي ليس بعالم». ومثال الثاني: «العالم ليس بلاحي». ومثال الثالث: «اللاحي ليس بلا جماد».

وغيرُ المعدولة بخلافها. ويسمَّى غير المعدولة في الموجبة بـ «المحصَّلة» وفي السالبة بـ «البسيطة».

* * *

قوله: «فالمعدولة ما يكون حرف السلب إلخ»

[وجه التسمية]

اعلم أنَّ حرف السلب موضوعٌ لرفع النسبة الإيجابية، فإذا جُعل جزءً من أحد الطرفين أو منهما عدَل عن معناه الأصلي، فسُمِّيت القضية التي جُعِل حرف السلب جزءً منها معدولةً، تسميةَ الكل باسم الجزء.

[أقسام القضية المعدولة]

فإن جُعل جزءً من الموضوع فالقضية معدولة الموضوع. وإن جعل جزءً من المحمول فمعدولة المحمول، وإن جعل جزءً من الطرفين فمعدولة الطرفين. والأمثلة ظاهرة من المتن.

وهذا تقسيم للمعدولة الملفوظة، ويُعلم منه تقسيم المعقولة أيضاً بأنَّ معنى السلب إن كان جزءً لطرف من أطراف القضية فمعدولة معقولة، ومحصَّلةٌ ملفوظةٌ لعدم حرف السلب في اللفظ، وإلَّا فمحصَّلة معقولة ومعدولة ملفوظة.

[الفرق بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول]

ثم إنَّه قد يشتبه الأمر في الامتياز بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول لوجود حرف السلب فيهما، فذكروا أنَّ الفرق بينهما لفظيٌّ ومعنويٌّ:

أمَّا اللفظي: فهو أنَّ الرابط إن تأخَّر عن لفظ السلب فسالبةٌ بسيطةٌ، وإلا فموجبةٌ معدولةٌ؛ لأنَّ لفظ السلب إذا تقدَّم على الرابط يقتضي رفعَه، و إذا تأخر يصير جزءً من المحمول، فتصير معدولةً.

واعترض عليه بأنَّ ما ذُكر إنَّما هو قاعدة العربية، وليست عامةً لجميع اللغات؛ إذ ربما يُوجد في بعض اللغات كالفارسية أنَّ حرف السلب مقدَّم على الرابط، وتكون القضية مع ذلك موجبةً كقولهم: «زيد نابينا ست». وبحث المنطقي من حيث إنه منطقيٌّ يجب أن يكون عاماً.

فالصواب أن يقال: حرف السلب إذا كان مربوطاً بواسطة الرابطة إلى الموضوع كانت القضية موجبةً سواءٌ تقدمت الرابطة أو تأخرت، وإذا كان قاطعاً للرابط كانت القضية سالبةً سواءٌ تقدمت الرابطة أو تأخرت.

وقد يفرَّق بأنَّ لفظ «لا» و«غير» مختصان بالمعدولة، و«ليس» للسالبة، فتأمل.

وأمَّا المعنوي فهو أنَّ السالبة البسيطة أعمُّ من الموجبة المعدولة المحمول لِما عرفت أنَّ السلب يصحُّ عن غير الثابت من حيث هو غيرُ ثابت بخلاف الإيجاب العدولي؛ فإنَّ طبيعة الرابط الإيجابي يقتضي وجودَ الموضوع سواءٌ كان المحمول عدميّاً أو لا.

قال الشيخ في منطق «الشفاء»: «إنَّما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضية الإيجابية موجوداً، لا لأنَّ قولنا «غير عادلٍ» يقتضي ذلك، بل لأنَّ الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواءٌ كان نفس «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقعُ إلا على الموجود.

فيجب أن يُعلم أنَّ الفرق بين قولنا: «كذا يوجد كذا» وبين قولنا: «كذا ليس يوجد كذا» أنَّ السالبة البسيطة أعمُّ من الموجبة المعدولة في أنَّها يصدق على المعدوم من حيث إنَّه معدوم، ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك»[1]. انتهى.

---

(١) منطق الشفاء (٣/ ٨٢)

[القضيةُ الموجبةُ السالبةُ المحمولِ]

وممّا ينبغي أن يعلم أنَّ المتأخرين اعتبروا قضيَّةً سمَّوها «سالبةَ المحمول». وقالوا في الفرق بينها وبين السالبة البسيطة: إنَّ في السالبة يُحكم بسلب المحمول عن الموضوع، وفي السالبة المحمول يُرجع ويُحمل ذلك السلب عليه، فمعنى السالبة «ج نيست ب»، ومعنى السالبة المحمول «ج نيست ب ست».

وفي الفرق بينها وبين المعدولة: إنَّ فيها إشارةً إلى حكم معقودٍ، بخلاف المعدولة.

وزعموا أنَّها مساوية للسالبة البسيطة في عدم اقتضائها لوجود الموضوع؛ فإنَّه إذا صدق سلب ب عن ج صدق أنَّه منتف عنه ب، وإلا لصدق نقيضُه، أي ليس بمنتف عنه، فلا يصدق السالبة. وإذا صدق أنَّ ج منتف عنه ب صدق سلبه عنه.

وأورِد عليهم أوَّلاً: بأنَّ السلب من حيث إنَّه رابط لا يمكن أن يكون جزءً من المحمول، مع أنَّ المعتبر في المعدولة كونُ السلب جزءً من المحمول من غير اعتبار أمر آخر. فهذه القضية على تقدير ثبوتها أحد نوعَي المعدولة.

ولذا قال المحقِّق الطوسي في «نقد التنزيل»: «إذا تأخر السلب عن الرابط فهو بمعنى العدول سواءٌ كان لفظ «ليس» مؤلَّفاً مع غيره، أو لفظ «لا» مركَّبا بغيره؛ لأنَّ جميع ذلك المؤلف أو المركب بمنزلة مفردٍ يحكم به؛

لأنَّ القضية لا يمكن أن تحمل على مفردٍ حملَ هو هو، فيكون بمعناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر، فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم أنَّه ليس «ب» أو «لاب»، أو بأيِّ عبارةٍ شئت»[1]. انتهى.

والحاصل أنَّ المعتبر في المعدولة كونُ حرف السلب جزءً من المحمول بأيِّ وجه كان. والفرق بالإجمال والتفصيل لا يوجب كونَ المجمل ثبوتياً والمفصَّل سلبياً؛ لأنَّ ذلك التفاوت إنَّما يكون في نحْوَي الملاحظة لا في نفس الشيءِ الملحوظِ، فلا يقتضي صدق أحدهما حيث يكذب الآخر.

وما قال شارح «المطالع»: «إنَّ السلب في سالبة المحمول خارجٌ عن المحمول، بخلاف المعدولة»[2] فلا يخفى سخافتُه؛ لأنَّها على هذا التقدير لا تكون موجبةً أصلاً، بل تكون سالبةً.

وثانياً: بأنَّ طبيعة الرابط الإيجابي مطلقاً يقتضي وجودَ الموضوع، ولا مدخل فيه لخصوصية المحمول أصلاً كما عرفت من كلام الشيخ في «منطق الشفاء». والمقدمة القائلة: «ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له» لا يستثني منه العقلُ شيئاً من المفهومات.

وأمَّا ما قالوا في وجه مساواتها للسالبة فلا يخفى وهنُه؛ لأنَّ نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبةُ السالبة المحمول، وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما أنَّ السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع، فحينئذ لا ريب في صدق السالبة.

---

(١) تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار (ضمن مجموعة منطق ومباحث ألفاظ، ص: ١٦٨)
(٢) شرح المطالع (٢/ ١٣١)

واعلـم أنَّـه قـال المحقِّـق الـدواني في« الحاشـية القديمـة»: «الحـقُّ عنـدي أنَّ المسـاواة بينهـما بحسـب الواقـع مسـلَّم، ولا يلـزم منـه عـدمُ اقتضـاء هـذه الموجبـةِ وجـودَ الموضـوع، وذلـك لأنَّ البرهـان دلَّ عـلى أنَّ جميـع المفهومـات موجـودةٌ في نفـس الأمـر؛ إذ مـا مـن مفهـوم إلا ويصـح الحكـم عليـه بحكـم إيجـابيٍّ صـادقٍ، وذلـك يـدل عـلى وجـوده في نفـس الأمـر. فـإذا صـدق السـالبة صدقـت الموجبـةُ التـي محمولُهـا سـلبُ ذلـك المحمـول. وليـس ذلـك مبنيـاً عـلى أنَّ تلـك الموجبـة لا يقتـضي وجـودَ الموضـوع، بـل عـلى أنَّ الوجـود الـذي يقتضيـه ذلـك الإيجـابُ هـو الوجـود في نفـس الأمـر. وجميـع المفهومـات مشـاركةٌ في ذلـك الوجـود»[1].

ولمـا أورَد عليـه معـاصرُه بأنَّـه إن أراد بوجـود المفهومـات تحقـق العنوانـات فمسـلَّم، لكنَّـه غـير كاف في صـدق الحكـم الإيجـابي كـما هـو شـأن القضايـا المتعارفـة؛ إذ شرط صـدق الحكـم المذكـور فيهـا وجـود أفـراد العنـوان؛ لأنَّ مفـاده هـو الاتِّحـاد في الوجـود بـين أفـراد العنـوان وأفـرادِ مفهـومِ المحمـول كلاً وبعضـاً. وإن أراد بـه وجـود أفـراد العنوانـات فهـو غـيرُ مسـلَّم، بـل ضروريُّ البطـلان؛ إذ لا وجـود لأفـراد الـلَّاشي، واللَّاممكـن، والمعـدوم المطلـق، ونظائرهـا[2].

أجـاب بـأنَّ المـراد وجـودُ نفـس المفهومـات. وظاهـرٌ أنَّ كل مفهـوم جزئيـاً كان أو كليـاً يصـدق الحكـمُ الايجـابيُّ عليـه بمفهـوم مـن المفهومـات. وموضـوع القضيـة الموجبـة الصادقـة يجـب أن يكـون موجـوداً في نفـس الأمـر.

---

(١) شرح التجريد مع حواشي الجلال الدواني (١/ ١٢٦)، (الورقة ١٩، نور عثمانية ٢١٠٦).

(٢) انظـر: الحاشـية الجديـدة للمير صـدر الديـن الدشـتكي عـلى الـشرح الجديـد (ورقـة ٣٥، راغـب باشـا)

والمراد ههنا كون نفس المفهوم محكوماً عليه على سياق القضية الطبيعية، وإنَّما شُرط للحكم الإيجابي وجودُ أفراد العنوان في قضايا مخصوصةٍ دون مطلق القضايا؛ فإنَّ القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك.

وبالجملة المقصود وجود المفهومات في نفس الأمر، وما من مفهوم إلا ويصير عُنواناً في قضيةٍ موجبةٍ صادقةٍ. فإذا سُلِّم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب، ولا يضرُّ عدم صدق الحكم الإيجابي على أفرادها». هذا محصَّل كلامه في الجديدة[1].

ولا يخفى على من له فهم سليم أنَّ وجود المفهومات غيرُ مجدٍ أصلاً، لأنَّ الغرض إثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين. وهذا موقوف على إثبات أن أفراد كل مفهوم موجودةٌ في نفس الأمر حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة. وإثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول الطبيعية والسالبة البسيطة غيرُ نافع. ولايفي لتصحيح القواعد كما لايخفى.

ومع ذلك لا يتمُّ إلا إذا ثبت سلبُ كل ما تسلب من الأفراد للطبيعة، مع أنَّه يصح سلبُ الكلية عن أفراد الإنسان مثلاً مع امتناع ثبوتِه للطبيعة.

وقال رحمه الله في «شرح التهذيب»: «الحق أنَّ الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضيةٌ ذهنيةٌ؛ لأنَّ اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه إنَّما هو في الذهن، فيقتضي وجودَ الموضوع فيه لا في الخارج، فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازمٌ.

---

(١) انظر: الحاشية الجديدة (ورقة ٥٢، فاضل أحمد)

فـإن قلـت: صـدق السـالبة الخارجيـة لا يقتـضي وجـودَ الموضـوع حـالَ ثبـوت المحمـول أصـلاً لا ذهنـاً ولا خارجـاً، وصـدقُ السـالبة المحمـول يقتـضي وجـودَه في الذهـن، فيكـون السـالبة الخارجيـة أعـمَّ مـن السـالبة المحمـول.

قلـت: المـراد بالوجـود الذهنـي ههنـا الوجـود في نفـس الأمـر، وجميـع المفهومـات التصوريَّـة مسـاويةُ الأقـدام في أنَّهـا موجـودة في نفـس الأمـر؛ فإنَّهـا لا محالَـة موضـوعٌ لقضيـة موجبـة صادقـة، وأقلُّهـا أنَّهـا مغايـرة لجميـع مـا عـداه.

وأمـا أنَّ ذلـك الوجـودَ في مشـعَر مـن المشـاعر أو لا، وعـلى الأول ففـي أيِّ مشـعرٍ فبحـث آخـر. وبهـذا القـدر ثبـت المسـاواة بينهـما بحسـب الصـدق»[1].

هـذا كلامه.

وأنـت تعلـم أنَّـه فاسـد أيضـاً؛ إذ محصَّلـه إثبـات مسـاواة السـالبة الخارجيـة لسـالبة المحمـول الحقيقيـة. ولا يخفـى أنَّهـا لا تصـح إلَّا إذا ثبـت أنَّ سـلب كل مـا يسـلب عـن الأفـراد الخارجيـة ثابـتٌ للأفـراد المقـدَّرة، ضرورةَ أنَّ مجـرَّد وجـود الموضـوع تقديـراً لا يكفـي لصـدق سـالبة المحمـول، بـل لا بـدَّ مـن ثبـوت سـلب المحمـول لـه أيضـاً، مـع أنَّـه لم يثبـت بعـدُ، ضرورةَ أنَّـه يصـدق قولنـا: «لا شيء مـن العنقـاء بطائـر» خارجيـةً لعـدم اقتضائهـا وجـودَ الموضـوع، ولا يصـدق قولنـا: «كل عنقـاء ليس بطائـر» حقيقيـةً؛ فإنَّـه كل مـا لـو وجـد وكان عنقـاء فهـو طائـر. فتأمـل، وانْظُـر إلى الاضطـراب الـذي وقـع لهـذا المحقِّـق في هـذا المقـام.

* * *

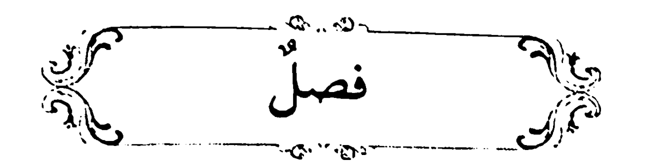
---

(١) شرح تهذيب المنطق للعلامة الجلال الدواني (ص: ٤٣ ـ طبعة قزان)

قوله: «ويسمى الغير المعدولة في الموجبة بالمحصَّلة إلخ»

أما تسمية الغير المعدولة في الموجبة بالمحصَّلة فلتحصيل طرفَيها بسبب عدم وقوع حرف السلب جزءً لشيءٍ من طرفيها. وأمَّا تسمية السالبة الغير المعدولة بالبسيطة فلعدم جزئيَّة حرفِ السلب عن طرفٍ منها كما في المعدولة.

* * *



فصلٌ

[في الموجَّهات]

قد يُذكر الجهة في القضية فيسمَّى موجهةً ورباعيةً أيضاً.

والموجَّهات خمسة عشر: ثمانيةٌ منها بسيطةٌ، وسبعةٌ منها مركَّبةٌ.

أمَّا البسائط فأحدها: الضروريةُ المطلقةُ، وهي التي حُكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبِه عنه ما دام ذاتُ الموضوع موجودةً.

كقولك: «الإنسان حيوان بالضرورة، والإنسان ليس بحجر بالضرورة».

والثانية: الدائمة المطلقة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه.

كقولك: «كلُّ فلك متحرِّك بالدوام، والفلك ليس بساكن بالدوام».

والثالثة: المشروطة العامة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه ما دام ذات الموضوع موصوفاً بالوصف العنواني.

والوصف العنوانيُّ عندهم ما عُبِّر به عن الموضوع.

كقولك: «كل كاتب متحرك بالأصابع بالضرورة ما دام كاتباً، ولا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً».

والرابعة: العرفية العامة، وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع متصفاً بالوصف العنواني.

كقولك: «بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، وبالدوام لا شيء من النائم بمستيقظ ما دام نائماً».

والخامسة: الوقتية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه في وقت معيَّن من أوقات الذات.

كما تقول: «كل قمر منخسف بالضرورة وقتَ حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقتَ الربيع».

والسادسة: المنتشرة المطلقة، وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه في وقت غير معيَّن من أوقات الذات.

نحو: «كل حيوان متنفِّس بالضرورة وقتاً مَّا، ولا شيء من الحجر بمتنفس بالضرورة».

والسابعة: المطلقة العامة، وهي التي حكم فيها بوجود المحمول للموضوع أو سلبه عنه، أيْ في أحد الأزمنة الثلاثة.

كقولك: «كل إنسان ضاحك بالفعل، ولا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل».

والثامنة: الممكنة العامة وهي التي حكم فيها بسلب ضرورة الجانب المخالف.

كقولك: «كل نارٌ حارةٌ بالإمكان العام، ولا شيء من النار ببارد بالإمكان العام».

* * *

قوله: «وقد يُذكَر الجهة في القضية، فيُسمَّى موجَّهةً ورباعيةً»

[الفرق بين المادة والجهة]

اعلم أنَّ كلَّ نسبة بين الموضوع والمحمول لا يخلو في نفس الأمر إمَّا أن تكون ضروريَّةَ التحقُّق فهي واجبة، أو ضروريَّةَ العدم فهي ممتنعة، أو لم تكن ضروريَّةَ التحقق واللَّاتحقق فهي ممكنةٌ. فكل نسبة لا تخلو في نفس الأمر عن تلك الكيفيَّات الثلاث.

وتلك الكيفيَّات لها اعتباران: [١] اعتبارُ أنفسها مع قطع النظر عن حكاية الحاكِي. [٢] واعتبارُ تعقُّلها.

فهي بالاعتبار الأول تُسمَّى موادَّ وعناصرَ، وبالاعتبار الثاني تُسمَّى جهاتٍ.

فالمادة هي تلك النسبة في نفس الأمر، والجهة هي ما يُفهم عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها، سواءٌ تُلُفِّظ بها أو لم يُتلفَّظ.

والقضية التي اشتملت على الجهة تُسمَّى «موجَّهةً» لاشتمالها عليها، و«رباعيةً» أيضاً لاشتمالها على أربعة أجزاءٍ، رابعُها الجهةُ.

وههنا مباحث لا بدَّ من التنبيه عليها:

[تحقيق مذهب القدماء في مادة القضية]

الأول: أنَّ القدماء ذهبوا إلى أنَّ المادة ليست كيفيةَ كلِّ نسبةٍ، بل كيفية النسبة الإيجابيَّة فقط.

قال الشيخ في «الشفاء»: «اعلم أنَّ حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب علْمِنا وتصريحِنا به بالفعل أنَّه كيف هو، ولا التي يكون في نسبة إلى الموضوع، بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب، أو لا دوامهما تُسمى «مادةً».

فإمَّا أن يكون الحال هو أنَّ المحمول يدوم ويجب صدقُ إيجابه، فتسمى مادَّةَ الوجوب، كحال الحيوان عند الإنسان.

أو يدومُ ويجبُ كذبُ إيجابه. وتسمى مادةَ الامتناع، كحال الحجر عند الإنسان.

أو لا يجب ولا يدوم أحدُهما. وتسمَّى مادةَ الإمكان.

وهذا الحال لا يختلف بالإيجاب والسلب؛ فإنَّ القضية السالبة تُوجِد لمحمولها هذا الحالَ بعينها؛ فإنَّ محمولها يكون مستحقّاً عند الإيجاب بأحد الأمور المذكورة وإن لم يكن أوجب»[1]. انتهى.

والظاهر أنَّهم اصطلحوا على تسميةِ كيفيةِ النسبة الإيجابية في نفس الأمر بالمادة. فالمادة عندهم هي كيفية النسبة الإيجابية، سواء أُوجِب أو سُلِب. أمَّا كيفيَّةُ النسبة السلبية المخالفةِ لكيفية النسبة الإيجابية فهي لا تُسمى مادةً في الاصطلاح. ولا يلزم منه أن لا يكون للنسبة السلبية كيفيةٌ في نفس الأمر، سواءٌ سمِّيت مادةً أو عنصراً أو لا. وكيف يجوِّز عاقل أنَّ

(١) منطق الشفاء (٣/ ٤٧)

مصاديق النِّسب السلبيَّة في الواقع ليست ضروريةً ولا ممتنعةً ولا ممكنةً.

وما قال صاحب «الأفق المبين»: «إنّي مصوِّبٌ سلفَ الفلاسفة فيما عقلوا أنَّ النسبة العقدية في كل عقد موجباً كان أو سلباً ثبوتيةٌ، وأن لا نسبة في العقد السالب ورآءَ النسبة الإيجابية التي هي في العقد الموجب، وأنَّ مدلول العقد السالب ومفادَه هو سلبُ تلك النسبة وليس فيه حملٌ. وإنَّما يُقال له الحمليُّ على المجاز والتشبيه، وأن لا مادَّة للعقد السالب بحسَب النسبة السلبية، وإنَّما تكون المادَّة بحسب النسبة الإيجابية، فلذلك لا يختلف المادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الإيجابية والسلبية.

ورادعُك عما أحدثَتْه متفلسفةُ المحدثين مِن ظَنٍّ أنَّ في السالبة نسبةً سلبيةً هي وراء النِّسبة الإيجابية، وأنَّ المادة تكون بحسب النِّسبة السلبية كما تكون بحسب النسبة الإيجابية، وأنَّ مادةَ النسبة السلبية مخالفةٌ لمادةِ النسبة الإيجابية، ولا يخلو شيءٌ منهما عن الموادِّ الثلث، إلَّا أنَّ المشهور اعتبارُها في النسبة الثبوتية لفضلِها وشرفِها، واندراجِ ما يُعتبر في النسبة السلبية فيها؛ إذ واجب الوجود هو ممتنعُ العدم، وممتنع العدم هو واجب الوجود، وممكن العدم هو ممكن الوجود.

فاعلمَنْ أنَّ المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدقٍ، أو امتناعِ صدقٍ، أو إمكان صدقٍ وكذب.

وهي في مطلق الهلية البسيطة يرجع إلى حال الموضوع في تَجوهره أو في نفس ذاته المتجوهرة، لا حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوتِه له بحسب قوة الذات وتأكُّدِ التجوهُر ووَثاقةِ الوجود وحصافةِ التحقق، أو

ضعفِ الذات وسخافةِ الحقيقة ووهنِ الوجود وبطلانِ التحقق.

وفي الهلية المركبة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقةِ النسبة أو ضعفِها.

وليس في السالب إلا انتفاءُ الموضوع في نفسه، أو انتفاءُ المحمول عنه، على أنّه ليس هناك شيءٌ، لا أنَّ هناك شيئاً هو الانتفاءُ، فليس فيه ما المادة حالة؛ فإنَّ السلب رفعُ الذات وقطعُ الربط، لا ثبوتُ الرفع أو القطع حتى ينقلبَ إيجاباً.

فإذن لا يُتصور المادة إلَّا بحسب النسبة الإيجابية، وكيف يكون لما ليس بما هو ليس حالٌ، وإنَّما يكون للشيء حالٌ بما هو شيءٌ لا لما هو ليس بشيء»[1]. انتهى.

فلا يخفى سخافتُه ووهنُه؛ لأنَّ القضية السالبة مركَّب تامٌّ خبريٌّ لا يرتابُ فيه أحد. فلا يخلو إمَّا أن تكون في القضية السالبة نسبةٌ سلبيةٌ رابطةٌ أو لم تكن.

على الثاني لا تكون صالحةً للتصديق والتكذيب، فلا تكون قضيةً بالفعل، لعدم ارتباط محمولها بموضوعها. وهذا مخالف لحكم الفطرة.

وعلى الأول يبطل قولُه: «أن لا نسبةَ في العقد السالب وراء النسبة الإيجابية إلخ».

---

(١) الأفق المبين (ص: ١٩٨ ـ ٢٠٠)

وشأن القدماء أرفع وأعلى من أن يقولوا: «إنَّ القضية السالبة ليس فيها نسبةٌ رابطةٌ أصلاً»، كيف، وإذا لم يكن فيها نسبةٌ رابطةٌ لا تكون القضية السالبة كلاماً تاماً محتملاً للصدق والكذب؛ بل غرضُهم أنَّ النسبة السلبية واردةٌ على النسبة الإيجابية، مضافةٌ إليها.

[مذهب المتأخرين في مادة القضية]

والمتأخرون يقولون: إنَّها عبارة عن مفهومٍ واحدٍ بسيطٍ، رابطةٌ بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية، مباعِدةٌ للنسبة الإيجابية غايةَ المباعَدة بحيث لا يجوِّز العقل اجتماعَهما في الصدق والكذب، على أنَّ النسبة السلبية ليست لا شيئاً محضاً كما تُوهِّم، بل هي مفهومٌ موجودٌ في الذهن ورابطةٌ في مرتبة الحكاية الذهنية، فلا وجه لنفي جواز تقييدها بالجهة.

وبهذا ظهر أنَّ ما فُرِّع على كون النسبة السلبية قطعاً للربط أنَّ السوالب الموجَّهة ليست الجهاتُ فيها جهاتٍ للنسبة السلبية، إنَّما هي جهات للنسبة الإيجابية المسلوبة. فالسالبة الضرورية مثلاً ما حُكم فيها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، لا ما حُكم فيها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع.

وأنَّه لا يلزم في التناقض الاختلافُ في الجهة، بل نقيضُ كل موجَّهةٍ نفسها المختلفةِ مع أصلِها بالإيجاب والسلب.

باطلٌ قطعاً، وإلا يلزم انهدام ما أسّسوا من الأصول في كثير من الفصول.

ثـم مـا ذكـره منقـوضٌ بـمادة الامتنـاع؛ فإنَّهـا لا شيءٌ محـضٌ، لا أنَّهـا شيء يعَّـبر عنـه بالممتنـع. فينبغـي أن لا يصـحَّ تكيُّفُهـا بكيفيـةٍ أصـلاً؛ لأنَّ الكيفيـة لا يكـون لمـا هـو لا شيءٌ، بـل لمـا هـو شيءٌ، فتأمـل ولا تخبِـط.

أمَّـا المتأخـرون فذهبـوا إلى أنَّ المـادة عبـارةٌ عـن كل كيفيـة ثابتـةٍ للنسـبة، أيَّـة نسـبةٍ كانـت إيجابيـةً أو سـلبيةً، كـدوام وتوقيـت وإطـلاق وإمـكان.

[الفرق بين مذهب القدماء والمتأخرين]

فالفرق بين مذهب القدماء والمتأخرين بوجهين:

الأوَّل: أنَّ المـادة عنـد القدمـاء منحـصرةٌ في الكيفيـات الثـلاث المذكـورة، وعنـد المتأخريـن عبـارة عـن أيَّـة كيفيـةٍ كانـت.

والثـاني: أنَّهـا عنـد القدمـاء عبـارةٌ عـن كيفيـة النسـبة الإيجابيـة، وعنـد المتأخريـن عـن كيفيـةِ أيَّـةِ نسـبة كانـت إيجابيـةً أو سـلبيةً.

فالموجَّهـات عنـد المتأخريـن غـيرُ منحـصرة في عـدد؛ لكـون الكيفيـات غـيرَ منحـصرة في عـدد، وكلُّ قضيـة مـع أيَّـة كيفيـة أُخِـذت تكـون موجهـةً.

ومـا قيـل: إنَّ كـون الموجَّهـات غـيرَ محصـورة ليـس مخصوصـاً بمذهـب المتأخريـن، وليـس منوطـاً بكـون المـادَّة عبـارةً عـن أيَّـة كيفيـة كانـت، بـل الموجَّهـات عنـد القدمـاء أيضـاً غـيرُ محصـورة، وإن كانـت المـادة مخصوصـةً بالكيفيـات الثـلاث؛ لأنَّ الجهـة عندهـم أعـمُّ مـن المـادة.

ففيـه أنَّ الشـيخ قـد صرَّح في «الشـفاء» بـ«أنَّ الجهـات ثـلاثٌ: واحـدة: تـدل عـلى اسـتحقاق دوام الوجـود وهـي الواجبـة. وأخـرى عـلى اسـتحقاق

دوام اللاوجود وهي الممتنعة. وأخرى على لا استحقاق دوام الوجود وهي الممكنة»[1].

[المراد من موافقة الجهةِ المادةَ]

المبحث الثاني: أنَّ الجهة إن وافقت المادَّةَ صدقت القضية، وإلا كذبت. والمراد بموافقة الجهة المادةَ عدمُ المنافاة والمباينة بينهما بعد إضافتهما إلى ما هو متكيِّف بهما، وإن كانا مختلفين في نفس مفهومِهما قبل الإضافة.

فلا يرد أنَّه لا يصح على رأي القدماء؛ فإنَّ الجهة في قولنا: «لا شيء من الإنسان بحيوان بالضرورة» موافقةٌ للمادة، ضرورةَ أنَّها كيفيةٌ للنسبة الإيجابية، فالمادة مادةُ الضرورة، والجهة أيضاً دالةٌ عليها، مع كون القضية كاذبةً. وبالجملة السالبة الضرورية في مادة الإيجاب الضروريِّ كاذبٌ.

وجهُ عدم الورود ظاهر؛ فإنَّ الضرورة من حيث كونها حالَ السلب مخالفةٌ لنفسها من حيث كونها حالَ الإيجاب، وإن كانا متحدين في نفس معنى الضرورة.

[جهات القضايا ـ الوجوب والإمكان والامتناع ـ هي التي يُبحَث عنها في الحكمة]

المبحث الثالث: أنَّهم اختلفوا في أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهاتُ القضايا هل هي بعينِها الوجوبُ والإمكانُ والامتناعُ التي

---

(١) منطق الشفاء (٣/ ١١٢)

يُبحث عنها في الفلسفة الأولى أم غيرِها؟

فذهب صاحب «المواقف»[1] إلى أنَّها غيرُها، واستدلَّ عليه بأنَّها لو لم تكن غيرَها لزم كون لوازم الماهية واجبةً لذواتها؛ لأنَّ اللوازم واجبةٌ بالوجوب المنطقيِّ، فلو كان عينَ الوجوب المستعمَل في الحكمة لكانت واجبةً لذواتها.

وأجاب عنه العلامة القوشجي بأنَّه إن أراد كونَ اللوازم واجبةَ الوجود في أنفسها فالملازمة ممنوعة، وإن أراد كونَها واجبةَ الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع؛ فإنَّ معناه أنَّها واجبةُ الثبوت للماهية نظراً إلى ذواتها من غير احتياجٍ إلى أمر آخرَ، وهذا ليس بمحال؛ فإنَّ الزوجية واجبةُ الثبوت للأربعة. إنَّما المحال أن تكون الزوجية واجبةَ الوجود في نفسِها، لا أن تكون واجبَ الثبوت لغيرها.

وقد وجَّهوا كلام صاحب المواقف بتوجيهاتٍ ذكرُها يُوجب الإطناب.

والحقُّ أنَّ الجهات المنطقيَّة والمواد الحِكمية متحدَّان مفهوماً، وليس الفرق إلَّا أنَّ في المنطق تُعتبر بالقياس إلى كل قضيَّةٍ، وفي الحكمة بالقياس إلى قضية محمولُها الوجود. فالموادُّ الحكمية من أفراد الجهات المنطقيَّة، فافهم.

* * *

---

(١) انظر: شرح المواقف (٣/ ١٢١ ـ ١٢٢)

قوله: «فأحدها الضرورية المطلقة»

[أقسام الضرورة]

قال صاحب «الأفق المبين»: «الضرورة إمَّا ضرورةٌ مطلقةٌ، وهي الذاتية الأزلية السَّرمديَّة، كقولنا: «الله تعالى موجود بالضرورة، أو عالم بالضرورة».

أو ضرورةٌ غيرُ مطلقة.

وهي إمَّا معلَّقة بوصف على أنَّها مع ذلك الوصفة، لا بسببه، وهي الذاتية المقيَّدة مع الوصف، كقولنا: «العقل جوهر مفارق، أو الإنسان حيوان»؛ فإنَّا لا نعني بذلك أنَّ العقل سرمداً جوهرٌ مفارقٌ، أو الإنسان لم يزل ولا يزال حيواناً، بل نعني أنَّ العقل ما دام متقرِّر الذات في وعاء الدهر، وذلك لا يكون إلَّا بعد إفاضة الجاعل البتَّة؛ فإنَّه يصدق عليه الحكمُ الإيجابيُّ بأنَّه جوهر مفارق، وكذلك الإنسان ما دام متقرِّرَ الذات من تلقاء الجاعل، فإنَّه حيوان.

وإمَّا المعلَّقة بشرطٍ على سبيل الاستناد إليه، لا تعليقاً على سبيل مجرد المعيَّة، وهي التي يقال لها «المشروطة».

والشرط إمَّا داخلٌ لعقدٍ أو خارجٌ عنه. والداخل إمَّا متعلِّق بالموضوع، وإمَّا متعلِّق بالمحمول. والمتعلِّق بالموضوع إمَّا ذاتُه وإمَّا صفتُه الموضوعةُ معه. والمتعلِّق بالمحمول واحدٌ؛ لأنَّه أيضاً وصفٌ، وليس له ذاتٌ تُبايِنُ ذاتَ الموضوع. والخارج إمَّا بحسب وقتٍ بعينِه، أو لا بعينِه.

فجميع أقسام الضرورة سبعةٌ: واحدةٌ مطلقةٌ ذاتيةٌ سرمديةٌ، وواحدةٌ ذاتيةٌ غيرُ أزليةٍ ولا مطلقةٍ بل مع الوصف، وخمسةٌ مشروطةٌ»[1].

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول إلخ»

أورِد عليه بوجهين:

[إشكال في معنى الضرورية الميزانية]

الأول: أنَّه إذا كان المحمول هو الوجود كقولنا: «كل إنسان موجود بالضرورة» لزم عدمُ منافاة الضرورةِ الإمكانَ الخاصَّ؛ لأنَّ القضية المذكورة صادقةٌ ضرورةَ وجود الشيء ما دام كونه موجوداً؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، مع صدق قولنا: «كل إنسان موجود بالإمكان الخاص»؛ لأنَّ الوجود والعدم كلاهما غيرُ ضروريين للإنسان.

وأجيب عنه بأنَّه فرقٌ بين الضرورة في زمان الوجود، وبينَها بشرط الوجود. والمتحقِّق فيما كان المحمولُ الوجودَ الثاني[2]، والمعتبر في تعريف الضروريةِ الأوَّلُ.

واعترَض عليه المحقِّق الدوَّانيُّ بأنَّه لو كان معنى الضرورة المطلقة ما ذُكر لزم أن لا يصدُق إلَّا في مادة الضرورة الأزلية، فلا تكون أعمَّ منها؛ لأنَّ وجود الموضوع إذا لم يكن ضرورياً في وقت وجوده لم يكن ثبوتُ المحمول

(١) الأفق المبين (ص: ٣٨٩ ـ ٣٩٠).

(٢) قوله: «المتحقق» مبتدأ. و«الثاني» خبره.

ضرورياً في ذلك الوقت. وهذا الاعتراض في غاية المتانة.

وأما النقض عليه بثبوت الذاتيات للذَّات فإنَّه ضروري للذَّات لا بشرط الوجود، وإلَّا لزم كون الذاتيات مجعولةً، فمع ما فيه من السخافة ممَّا لا مساس له بكلام المعترِض أصلاً كما لا يخفى على من له أدنى مِسكة.

فالصواب في الجواب ما قيل: إنَّه إذا كان المحمول هو الوجودَ يصدق الضرورية الميزانيَّة والممكنة الحِكْمية، وهي ليست منافيةً لها، بل أخصُّ منها، ولا تصدق الممكنة الميزانية المنافية لها.

[إشكال في السالبة البسيطة الضرورية، وتوجيه عمومها من الموجبة المعدولة]

الثاني: أنَّ التعريف يقتضي أن لا يكون السالبة البسيطة الضرورية أعمَّ من الموجبة المعدولة؛ فإنَّ السالبة الضرورية هي التي حكم فيها بضرورة سلب المحمول ما دام ذات الموضوع موجودةً، فالضرورة فيها مقيدةٌ بالوجود، والمقيدة لا تتحقَّق بدون تحقق القيد، فهذه السالبة لا تتحقق بدون تحقق الموضوع، وقد ثبت أنَّ السالبة البسيطة عند وجود الموضوع تُلازمُ المعدولةَ.

وأيضاً يلزم أن لا يصدق «لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة»؛ لأنَّ السالبة البسيطة الضرورية تقتضي وجود الموضوع، والعنقاء لا وجود له، فيصدق نقيضه. هذا خلف.

وأجيب[1] عنه أنَّ «ما دام» في السلب ظرفٌ للثبوت الذي يتضمَّنه السلب، وحينئذٍ يجوز أن يكون صدق السالبة الضرورية بانتفاء الموضوع، أو بانتفاء المحمول، إمَّا في جميع أوقات وجود الذات، نحو: «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة»، أو في بعضها، نحو: «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة».

وأورَد عليه صاحبُ «السلَّم»[2] بأنَّه يلزم أن لا تُنافي السالبةُ البسيطةُ الضروريةُ الإمكانَ؛ فإنَّ «كل قمر منخسف بالفعل» صادق، فيصدق بالإمكان ضرورةَ استلزام الأخص مطلقاً الأعمَّ كذلك، والسالبة الضرورية صادقةٌ أيضاً، فيلزم اجتماع النقيضين، ويبطل ما قالوا: إنَّ السالبة الضرورية الأزليةَ والمطلقةَ متساويان؛ فإنَّ سلب الأعم أخصُّ من سلب الأخص.

وقال في توضيحه[3]: إنَّهم قالوا: إنَّ الموجبة الضرورية المطلقة أعمُّ مطلقاً من الموجبة الضرورية الأزلية، وأمَّا سالبتُهما فمتساويان؛ لأنَّه إذا صدق السلب ما دام الذات صدق السلبُ أزلاً وأبداً؛ لأنَّ صدق الإيجاب يستدعي وجودَ الذات وقد فُرض عدمه. وأما العكس فظاهر.

إذا عرفت هذا فنقول: المجيبُ اعترف بأنَّ قولنا: «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة» سالبةٌ ضروريةٌ صادقةٌ.

---

(١) المجيب هو الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على شرح الشمسية (٢/ ٦٩-٧٠). وحاصله أنَّ السلب في السالبة الضرورية وارد على الثبوت المقيَّد بقيد ما دام، وليس السلب مقيداً به. ومآله أن ثبوت المحمول للموضوع في جميع أوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة.

(٢) انظر: شرح حمد الله على السلم (ص: ٩٨ ـ ٩٩)

(٣) انظر: شرح حمد الله على السلم (ص: ٩٩)

فإن قال: إنَّ السالبة الأزلية لا تصدق في هذا المثال، بناءً على أنَّ السلب ليس أزلياً لثبوت «كلُّ قمر منخسف بالإمكان الأزلي»، فذلك ينافي ما عليه الجمهورُ من مساواتها.

وإن التزم صدقَها وتصرَّف في معناها مثلَ التصرُّف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور أنَّ الثبوت أزلاً وأبداً مسلوبٌ بالضرورة. فنقول: على هذا التقدير أيضاً يبطل المساواة؛ فإنَّ الثبوت ما دام الذات أعمُّ مطلقاً من الثبوت أزلاً وأبداً، فسلبُهما يجب أن يكون النسبة بينهما بالعكس؛ فإنَّ سلب الأعم أخصُّ من سلب الأخص. وإذا كان بين السلبين عمومٌ وخصوصٌ فكذا بين ضرورتِهما؛ فإنَّ ضرورة الخاص مستلزمٌ لضرورة العام من غير عكس. وأما إذا كان الظرف قيداً للسلب لا للمسلوب فلا يلزم ذلك، وأيضاً يلزم أن لا ينعكس السالبة الضرورية كنفسها، ولا إلى الدائمة؛ فإنَّه لا يصدق في المثال المذكورة قولنا: لا شيء من المنخسف بقمر بالضرورة، فيبطل القواعدُ المبنيةُ على هذا الانعكاس وعلى كون الممكنة نقيضاً للضرورية.

ثم قال: وغايةُ ما يُجاب أنَّ الوجود المأخوذ في التعريف أعم من المحقَّق والمقدَّر.

ولا يخفى أنَّ الإشكال المذكور باقٍ بحاله، إلا أن يقال: السالبة الضرورية ما يُحكم فيها بسلب المحمول عن ذات الموضوع في أزمنة اعتبار العقل الوجودَ بالضرورة. وصدق هذا السلب إمَّا بانتفاء هذا الوجود المعتبَر عن نفس الأمر، أو بتحققِه وسلبِ المحمول. وهذا بخلاف الموجبة المحكوم فيها بثبوت المحمول للذات في جميع أزمنة فرض العقل واعتبارها

موجـودةً؛ فـإنَّ هـذا الثبـوت الـضروريَّ إنَّـما يصـدق إذا كانـت الـذاتُ المثبَتـةُ لهـا موجـودةً في نفـس الأمـر.

* * *

قولـه: «وهـي التـي حكـم فيهـا بـدوام ثبـوت المحمـول للموضـوع أو سـلبِه عنـه مـا دام ذات الموضـوع موجـودةً»

[بحثٌ مشهورٌ في معنى الدائمة]

وفيـه بحـث مشـهور. تقريـره: أنَّـه يلـزم عـلى هـذا أن لا يبقـى بـين الدائمـة والمطلقـة العامَّـة تناقـضٌ، مـع أنَّهـما متناقضـان كـما سـيجيء إن شـاء الله.

بيانُـه: أنَّ القضيـة التـي محمولهـا الوجـود أو لازم مـن لوازمـه، مثـلُ قولنـا: «زيـد موجـود أو الجسـم متحيِّـز وغيرهمـا» لا ريـب أنَّهـا دائمـةٌ؛ فإنَّـه يصـدق «زيـد موجـود مـا دام ذاتـه موجـودةً»، و«الجسـم متحيـز مـا دام ذاتـه موجـودةً» مـع أنَّـه يصـدق «زيـد ليـس بموجـود بالإطـلاق العـام. والجسـم ليـس بمتحيزٍ بالإطـلاق العـام»؛ لعـدم ضرورة الوجـود للموضـوع، فـلا يبقـى بينهـما تناقـض.

وعـلى هـذا التقديـر لا يتوجَّـه أن يقـال: المتبـادر مـن التعريـف أن يكـون المحمـول مغايـراً للوجـود وليـس هنـاك دوام ذاتي.

ولا حاجـة إلى مـا قيـل: إنـه لا بـدَّ مـن حمـل التعريـف عـلى غـير المتبـادر؛ لأنَّ قولنـا: «العقـل الفعَّـال ليـس بموجـود» مطلقـةٌ عامـةٌ كاذبـةٌ، فيلـزم صـدق نقيضِـه وهـو الدائمـة، فيكـون نقيضُـه وهـو قولنـا: «العقـل الفعـال موجـود دائـماً» دائمـةً مـع كـون المحمـول فيهـا الوجـود.

والجواب أنَّ نقيض قولنا: «زيد موجود دائماً ما دام ذاته موجودةً» ليس قولنا: «زيد ليس موجوداً بالإطلاق العام»، بل نقيضه «زيد ليس بموجود ما دام موجوداً بالفعل»، وهو ليس بصادق.

وتفصيله: أنَّ الدوام في أمثال هذه القضايا دوامٌ ذاتيٌّ لا أزليٌّ، ونقيض الدوام الذاتي الإطلاق العام المقيَّد بقيد الوجود أي فعليَّة الجانب المخالف في أوقات وجود الموضوع، وهو ليس بصادق ولا قباحةَ فيه.

والحاصل أنَّه لا يلزم اجتماع الدائمة المطلقة مع المطلقة العامة التي هي نقيضها، بل مع المطلقة العامة التي هي نقيض الدائمة الأزلية.

[النسبة بين الدائمة والضرورية]

واعلم أنَّ الدائمة المطلقة أعمُّ مطلقاً من الضرورية المطلقة؛ لأنَّ امتناع انفكاك النسبة يستلزم دوامَها بلا عكس كليٍّ، كحركة الفلك؛ فإنَّها دائمةٌ غيرُ منفكة عنها، لكنَّها ليست بمستحيلة الانفكاك.

لا يقال: قد ثبت في الفلسفة الأولى أنَّ الدوام لا يخلو عن الضرورة. أمَّا إذا كان الدوام في مادة الوجوب فظاهر، وأمَّا إذا كان في مادة الإمكان فلأنَّه إمَّا دوامُ الوجود فهو واجب بالغير لِما ثبت أنَّ الشيء ما لم يَجب لم يُوجد، أو دوامُ العدم فيكون ممتنعاً بالغير؛ لأنَّ الشيء ما لم يجب عدمُه لم ينعدم. وعلى التقديرين لا يخلو الدوام عن الضرورة.

لأنَّا نقول: ما ذكرنا من النسبة بحسب النظر إلى مجرَّد مفهوم القضية مع قطع النظر عن الأصول التي تحققت في الفلسفة؛ لأنَّ بناء الكلام على تلك الأصول ليس من وظائف هذا الفن، فافهم.

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول إلخ»

[معنيا المشروطة العامة، والفرق بينهما]

اعلم أنَّ للمشروطة العامة معنيين:

الأول: أنَّ ثبوت المحمول ضروريٌّ للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنواني.

والثاني: أنَّ ثبوته ضروريٌّ لذات الموضوع في جميع أوقات الوصف.

والفرق بين معنيين أنَّ في الأول للوصف مدخل في الضرورة، والحكم بضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف العنواني من حيث إنَّها متصفٌة به، بخلاف الثاني، فإنَّ الحكم فيها بضرورة النسبة لذات الموضوع في جميع أوقات الوصف العنواني لا من حيث إنَّها متصفة به. فالملزوم فيها هو الذات، والوصف لتعيين الوقت، وليس له مدخلٌ في اللزوم أصلاً.

[النسبة بين معنيي المشروطة العامة]

وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه، لتصادقهما في مادَّةِ الضرورة الذاتية إذا كان العنوان نفسَ الذات أو وصفاً لازماً لها، كقولنا: «كل إنسان أو كل ناطق حيوان بالضرورة».

وصدق الأول بدون الثاني فيما إذا كان المحمول ضرورياً للذات بشرط الوصف المفارق كما في قولنا: «كل كاتب متحرِّك الأصابع»؛ فإنَّ تحرك الأصابع ضروريٌّ للكاتب بشرط اتصافه بالكتابة، وليس بضروريٍّ في أوقات الكتابة؛ فإنَّ الكتابة نفسها ليست بضرورية للكاتب في أوقات ثبوت الكتابة، فكيف يكون تحرُّك الأصابع ضرورياً.

وصدق الثاني بدون الأول في مادة الضرورة الذاتية إذا كان الوصف العنواني وصفاً مفارقاً كقولنا: «كل كاتب إنسان»؛ فإنَّ ثبوت الإنسان للكاتب ضروريٌّ في زمان الكتابة لا بشرط الكتابة، ضرورةَ أنَّه لا دخل للكتابة في ضرورة ثبوت الإنسانيَّة للإنسان. هذا هو المشهور.

وبعضهم قالوا: إنَّ النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقاً[1].

[معنى ثالثٌ للمشروطة العامة، ونسبتها إلى المعنيين السابقين]

وقد يؤخذ الضرورة لأجل الوصف[2]، وهي أن يكون الوصف مَنْشأً للضرورة، كقولنا: «كل متعجِّب ضاحك بالضرورة ما دام متعجباً».

والمعنى الأوَّل أعم من هذا المعنى مطلقاً؛ لأنَّه متى كان الوصف منشأً للضرورة يكون للوصف مدخلٌ فيها، ولا ينعكس كما إذا قلنا في الدُّهن الحارِّ: «بعضُ الحار ذائب بالضرورة»؛ فإنَّه يصدق بشرط وصف الحرارة، ولا يصدق لأجل الحرارة؛ فإنَّ ذات الدُهن لو لم يكن له دخلٌ في الذوبان وكفى الحرارةُ فيه كان الحجر ذائباً إذا كان حاراً.

---

(١) نسبه العلامة التفتازاني في شرح الشمسية (ص:٢٤١) إلى الكاتبي القزويني. والكاتبي لم يصرح به في الشمسية. ولعله ذكره في كتاب آخر. والله أعلم.
واختاره الفاضل ملا حمد الله في شرحه على سلم العلوم (ص:١٠٤). راجعه تجد فيه تفصيلاً وفوائد أخرى.

(٢) بمعنى أن يكون الوصف علة موجبة للضرورة، بخلاف المعنى الأول ـ الضرورة بشرط الوصف ـ حيث يكفي أن يكون للوصف دخل في الضرورة.

وبين المعنى الثاني وهذا المعنى عموم من وجه لتصادقهما في الضرورة الذاتية إذا كان العنوان نفسَ الذات أو وصفاً لازماً لها، وصدق الأول بدون الثاني في قولنا: «كل كاتب إنسان»، وصدق الثاني بدون الأول في قولنا: «كل متعجب ضاحك».

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول إلخ»

[وجه التسمية بالعرفية]

المشهور في وجه تسمية هذه القضية بالعرفية أنَّ العرف العام يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة، حتى لو قيل: «لا شيء من النائم بمستيقظ» يُفهم منه سلبُ الاستيقاظ عن النائم ما دام نائماً. وقال بعضهم: قومٌ فهموا هذا المعنى من الموجبة أيضاً.

[النسبة بين العرفية العامة وغيرها]

ثم هذه القضية أعم مطلقاً من الدائمة والضرورية؛ لأنَّه إذا ثبت الدوام أو الضرورة في جميع أوقات الذات ثبت في جميع أوقات الوصف بلا عكس، وكذا من المشروطة العامة بالمعنيين لاستلزام الضرورة الوصفية الدوامَ الوصفيَّ من غير عكس.

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت معين إلخ»

[النسبة بين الوقتية المطلقة وغيرها]

هذه القضية أعم مطلقاً من الضرورية المطلقة، ضرورةَ أنَّه إذا ثبت الضرورةُ في جميع أوقات الذات ثبت في وقت معين بدون العكس.

ومن المشروطة العامة بشرط الوصف من وجه، لصدقهما في «كلُّ منخسف مظلِم ما دام مظلِماً»، وصدق الوقتية بدونها في المثال المذكور في المتن، وصدقها بدون الوقتية في قولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً».

ومن المشروطة العامة بالمعنى الثاني مطلقاً؛ لأنَّ جميع أوقات الوصف بعضُ أوقات الذات من غير عكس.

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول إلخ»

المراد بالوقت الغير المعين ما لا يُعتبر فيه التعيين، لا ما يُعتبر فيه عدمُ التعيين.

وهذه القضية أعم مطلقاً من الوقتية. ونسبتُها إلى الضرورية والمشروطة نسبةُ الوقتية بعينها.

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بوجود المحمول للموضوع بالفعل إلخ»

[هل المطلقة قضية موجَّهة]

قال شارح «المطالع»: «الفعل ليس كيفيَّةَ النسبة؛ لأنَّ معناه ليس إلَّا وقوعَ النسبة. والكيفية لا بد أن يكون أمراً مغايراً لوقوع النسبة الذي هو الحكم؛ فإنَّ الجهة جزءٌ أخيرٌ للقضية مغايرٌ للموضوع والمحمول والحكم. وإنَّما عدُّوا المطلقة في الموجَّهات مجازاً كما عدُّوا السالبة في الحمليات»(١).

ولعلَّ **التحقيق** ما قيل: إنَّ المطلقة التي هي نقيضُ الدائمة الأزلية ليست موجهةً؛ فإنَّ الحكم فيها ليس إلَّا بتحقق ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر، وليس مدلولُ النسبة إلَّا هذا القدر. والمطلقة التي هي نقيضُ الدائمة المطلقة موجهةٌ بلا ريب؛ لأنَّ الحكم فيها بتحقق النسبة بالفعل في أوقات وجود الموضوع. وهذا معنى زائدٌ على أصل مدلول النسبة.

[المطلقة أعمُّ القضايا السابقة]

واعلم أنَّ هذه القضية أعمُّ مطلقاً من جميع ما سبق ذكرُها.

وأورِد بأنَّها ليست أعمَّ من المشروطة العامة، لجواز أن يكون اتصافُ ذات الموضوع بالوصف مستلزماً لصفة، ولا يكون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول واقعاً، فيصدق المشروطة العامة لثبوتِ الضرورة الوصفية مع كذب المطلقة العامة، كقولنا: «كل كاتب دائماً متحرِّك الأصابع دائماً»؛ فإنَّ الكتابة الدائمة يستلزم التحرُّكَ الدائمَ، لكنَّه غيرُ واقع، فيصدق المشروطة بدون المطلقة.

---

(١) شرح المطالع (٢/ ١٨٦ ـ ١٨٧)

وأجيب بأنَّه إنَّما يتمُّ لو كان معنى المشروطة مجرَّدَ امتناع الانفكاك عن الوصف، ولو كان الحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ثبوتاً لا ينفكُّ عن الوصف، سواءٌ كان ثبوتاً محقَّقاً كما في الخارجيَّة، أو مقدَّراً كما في الحقيقية، يظهر استلزامُها لمطلقةٍ مثلِها قطعاً، ضرورةَ استلزام المقيَّد المطلقَ. فالمشروطة الخارجية تستلزم المطلقةَ الخارجيةَ، والحقيقيةُ الحقيقيةَ، فافهم.

* * *

قوله: «وهي التي حكم فيها بسلب ضرورة الجانب المخالف»

فإن كانت موجبةً فبعدم ضرورة السلب، وإن كانت سالبةً فبعدم ضرورة الإيجاب.

[هل الممكنة العامة قضية]

واعلم أنَّ شارح «المطالع»[1] ذهب إلى أنَّ الممكنة العامة ليست قضيةً إلَّا بالقوة؛ لعدم اشتمالها على الحكم بالفعل. فليس فيها إيجاب وسلب، وموضوع ومحمول بالفعل، بل بالقوة، فلا تكون موجَّهةً؛ لأنَّها أخص من القضية.

وقال العلامة التفتازاني: «إنَّ قولنا: «كل ج ب بالإمكان» تشتمل على حكم ورابطة لا محالةَ، ومفهومه أنَّ ب ثابت لج، مع انتفاء الضرورة عن الثبوت واللَّاثبوت. ولا معنى للقضية إلَّا أن يُحكم فيها بأنَّ وصف المحمول صادقٌ على ذات الموضوع، سواءٌ كان بالإمكان أو بالفعل، وكل منهما كيفيةٌ زائدةٌ على نفس النسبة»[2].

---

(١) شرح المطالع (٢/ ١٨٧)

(٢) شرح الرسالة الشمسية للعلامة التفتازاني (ص: ٢٤٣)

لا يقـال: «لا إمـكان» ليـس كيفيـةً للنسـبة، بـل هـو مأخـوذ في جانـب المحمـول، فـ«زيـد قائـم بالإمـكان» مثـلاً في قـوة قولنـا: «زيـد يمكـن ثبـوت القيـام لـه». ومعنـاه زيـد ليـس سـلبُ القيـام عنـه بـضروريٍّ؛ فإنَّـه حكايـة عـن سـلب ضرورةِ السـلب، فـلا تقييـدَ ههنـا إلَّا في اللفـظ.

لأنَّـا نقـول: أخـذُ الإمـكان قيـدَ المحمـول خـروجٌ عـما فيـه الـكلام؛ عـلى أنَّ مثـل هـذا جـارٍ في الضروريـة أيضـاً؛ لأنَّ قولنـا: «زيـد ناطـق بالـضرورة» في قـوة قولنـا: «زيـد يجـب ثبـوت النطـق لـه». ومعنـاه ليـس سـلب الناطقيـة عنـه بـضروري؛ فكأنَّـه حكايـة عـن سـلب ضرورة السـلب، فـلا تقييـد ههنـا إلا في اللفـظ[1].

[إشكالٌ في كون قولنا: «زيد حجر بالامتناع» ـ مثلاً ـ قضية]

ثـم ههنـا كلام وهـو أنَّ قولنـا: «زيـد حجـر بالامتنـاع» غـيرُ مشـتملة عـلى الرابطـة، لكـون الثبـوت ممتنعـاً لـه، فـلا تكـون قضيـةً بالفعـل.

وأجيـب عنـه بـأنَّ المقصـود في هـذه القضيـة إذعـانُ الوقـوع لا نفسُـه، وإلَّا فـأيُّ شيء يُوصـف بالامتنـاع.

واعـترض عليـه بـأنَّ تحقـق النسـبة متكيِّفـة بكيفيَّـة الامتنـاع كالمقيد بالنسـبة إلى تحقـق المطلـق، فكيـف يُمكـن الإذعـان بالمقيَّـد بـدون الإذعـان بالمطلـق. وكيـف يمكـن صـدق المقيَّـد مـع عـدم صـدق المطلق.

---

(١) مـن المناسـب أن تعلـم أنَّ هـذا مـا فعلـه الشـيخ المقتـول السـهروردي حيـث ردَّ جميـع القضايـا الموجهـة إلى موجهـة واحـدة وسـماها «الضروريـة البتَّـة». راجـع للتفصيـل شرح العلامـة القطـب الشـيرازي عـلى حكمـة الإشراق (١/ ١٢٤ ـ ١٢٦)

وأجيب عنه بأنَّ أصل النسبة الثبوتُ مطلقاً، أعمُّ من أن يكون بالفعل أو بالقوة أو بالضرورة أو بالامتناع. فلا ريب في تحقُّق مطلق الثبوت في ضمن «زيد حجر بالامتناع»، فلم يلزم تخلفُ المطلق عن المقيد. والمقصود قبل ذكر الامتناع إذعانُ المعنى المتبادر عن المطلق.

وتعقَّب عليه بعضُ أهل التحقيق بأنَّ معنى القضية ليس إلا الثبوتُ الفعليُّ، وهو تُوصف تارةً بالضرورة، وتارةً بالإمكان، وتارةً بالامتناع، كيف وليس الممتنع مثلاً إلا تحقَقَ الثبوت في نفس الأمر، وليس الفعلية زائدةً على هذا المعنى، ومن المحقَّق أنَّ الامتناع جهةُ القضية الكاذبة، والثبوت المطلق الذي هو أصل مدلول القضية عندكم صادقٌ ومتحقِّقٌ في ضمن الامتناع، بل لو كان مدلولُ القضية الثبوتَ الأعمَّ من الامتناع لَما كان مفهوماً محتملاً للصدق والكذب والتصديق والتكذيب.

فالحقُّ أنَّ مدلول القضية هو الثبوت على نهج الفعلية. فهو قد يُلاحظ ويُقيَّد بقيد الامتناع والضرورة والدوام والإمكان وغيرِها. لكن بعضٌ من تلك القيود لا يقتضي تحقُّقُها تحقَقَ المطلق، بل يقتضي رفعَه وسلبَه كالامتناع مثلاً، والإذعان بالمقيَّد بذلك البعض تحصل بدون الإذعان بالمطلق، وصدقُه لا يتوقف على صدقه؛ فإنَّ الامتناع من شأنه أن يتكيَّف به ما هو من الأمور الباطلة.

ولعلَّ التحقيق في هذا المقام ما قال بعضُ الأجلَة الأعلام بوَّأه الله في دار السلام من أنَّ قولنا: «زيد حجر» إذا أريد به معنى أعمُّ يفيد فائدةً تامةً البتَّةَ، وليس إنشاءً، فهو خبر، فمعنى القضية الثبوتُ المطلقُ سواء كان

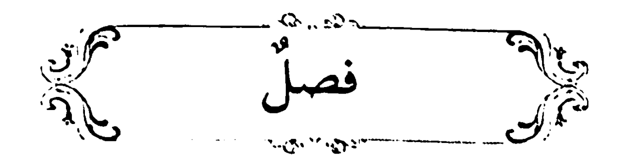
علـى نهـج الـضرورة أو الإمـكان أو الامتنـاع. ومـا هـو متقـرِّر ليـس إلا أنَّ مـا هـو كاذب بالمعنـى المتبـادر موجَّهـةٌ بجهـة الامتنـاع، وليسـت القضيـةُ محتمـلاً للصـدق والكـذب إلَّا بمعنـى أنَّ نفـس مفهومهـا مـن حيـث إنَّـه حكايـةٌ عـن شيء محتمـل للمطابقـة وعدمِهـا. وهـو حاصـل في مطلـق الأعـمِّ، وامتنـاع كذبِـه لا يُنـافي كونَـه قضيـةً وخـبراً، بـل يؤكِّـده. وتجويـز صـدق المقيَّـد مـع كـذب المطلـق تجويـزٌ لتحقـق الأخـصِّ مـن دون تحقـقِ الأعـم، بـل الـضرورةُ تقـضي أنَّ صـدق المقيَّـد بعينـه صـدقُ المطلـق، وتجويـزُ تقييـد الـشيء بـما ينافيـه تجويـزٌ لاجتـماع المتنافيـين؛ فـإنَّ المقيـد عبـارةٌ عـن المطلـق المأخـوذ مـع القيـد، فالمطلـق جـزءٌ لـه، والمقيَّـد مشـتملٌ عليـه وعـلى القيـد.

فمعنـى «زيـد حجـر بالامتنـاع» ثبـوتُ الحجريـة المتكيِّـف بالامتنـاع. ولـو كان مفـادُ المطلـق الثبـوتَ الواقعـيَّ كان معنـاه ثبـوتَ الحجريـة في نفـس الأمـر متكيِّفـاً بالامتنـاع، وهـو جمـع بـين المتنافيـين. هـذا كلامـه الشريـف، ولا يخفـى دقَّتُـه ومتانتـه.

[الممكنة العامة أعمُّ القضايا]

واعلـم أنَّ الممكنـة العامَّـة أعـمُّ القضايـا بسـائطَ كانـت أو مركبـاتٍ؛ لأنَّ إمـكان النسـبة قـد تُوجـد مـن غـير ضرورةٍ ودوامٍ وفعليـةٍ، فهـي أعـم مـن المطلقة العامـة أيضـاً؛ لأنَّ الفعليـة يسـتلزم الإمـكان مـن غـير عكـس لجـواز أن لا يخـرج الإمـكان مـن القـوَّة إلى الفعـل.

* * *



فصلٌ

[في المركَّبات]

المركبة: قضيةٌ رُكِّبت من إيجاب وسلب.

والاعتبار في تسميتِها موجبةً أو سالبةً للجزء الأول، فإن كان الجزء الأول موجباً، كقولك: «بالضرورة كل كاتب متحرِّك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً» سُمِّيت موجبةً.

وإن كان الجزء الأول سالباً، كقولك: «بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً» سميت سالبةً.

ومن المركبات: المشروطة الخاصة، وهي المشروطة العامة مع قيد اللادوام بحسَب الذات. ومرَّ مثالها سلباً وإيجاباً.

منها: العرفية الخاصة، وهي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات.

كما تقول: «دائماً كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، ودائماً لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً».

منها: الوجودية اللاضرورية، وهي المطلقة العامة مع قيد اللاضرورة بحسَب الذات.

كقولنا: «كل إنسان كاتب بالفعل لا بالضرورة» في الإيجاب، و«لا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل لا بالضرورة» في السلب.

منهـا: الوجوديـة اللادائمـة، وهـي المطلقـة العامـة مـع قيـد اللادوام بحسَـب الذات.

كقولـك في الإيجـاب: «كل إنسـان ضاحـك بالفعـل لا دائـماً»، وقولـك في السـلب: «لا شيء مـن الإنسـان بضاحـك بالفعـل لا دائـماً».

منها: الوقتية، وهي الوقتية المطلقة إذا قيد باللادوام بحسب الذات.

كقولنـا: «بالـضرورة كل قمـر منخسـف وقـت حيلولـة الأرض بينـه وبـين الشـمس لا دائـماً، وبالـضروة لا شيء مـن القمـر بمنخسـف وقـت التربيـع لا دائـماً».

منها: المنتشرة، وهي المنتشرة المطلقة المقيدة باللادوام بحسب الذات.

مثالهـا: «بالـضرورة كل إنسـان متنفِّـس في وقـت مَّـا لا دائـماً، وبالـضرورة لا شيء مـن الإنسـان بمتنفـس في وقـت مـا لا دائـماً».

منهـا: الممكنـة الخاصـة وهـي التـي حُكـم فيهـا بارتفـاع الـضرورة المطلقـة عـن جانبَـيِ الوجـود والعـدم جميعـاً.

كقولـك: «بالإمـكان الخـاص كل إنسـان ضاحـك، وبالإمـكان الخـاص لا شيء مـن الإنسـان بضاحـك».

* * *

قوله: «وهي المشروطة العامة»

يعني أنَّ المشروطة العامة المقيَّدة باللادوام الذَّاتي مشروطةٌ خاصةٌ.

ومعنى اللادوام الذاتي أنَّ النسبة المذكورة في القضية ليست بدائمةٍ ما دام ذات الموضوع موجودةً، فيكون إشارةً إلى مطلقة عامة.

* * *

قوله: «ومنها الوجودية اللادائمة»

[المطلقة الإسكندرية]

وتسمى «المطلقةَ الإسكندريَّةَ» أيضاً؛ لأنَّ أكثر أمثلة المعلِّم الأول للمطلقة في مادَّة اللادوام تحرُّزاً عن فهم الدوام، ففَهم الإسكندرُ الإفرودسيُّ من هذه الأمثلةِ اللادوامَ.

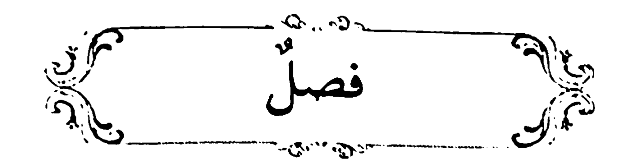
* * *

قوله: «فهي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة»

ولا فرق فيه بالإيجاب والسلب إلَّا في اللفظ لا في المفهوم؛ لأنَّ مفهوم الإيجاب والسلب فيها هو سلب ضرورةِ الطرفين.

واعلم أنَّك إذا عرفت تعريفَ الموجَّهات، وأنَّ المنظور فيها ما يَحكم به ظاهرُ مفهوماتِها، فلا يشكل عليك استخراجُ النِّسب بينها لو تأمَّلت وراعَيْت ما ذكرنا سابقاً.

* * *



[في معنى اللادوام واللاضرورة]

اللادوام إشارةٌ إلى مطلقة عامَّة. واللاضرورة إشارةٌ إلى ممكنة عامَّة.

فإذا قلت: «كل إنسان متعجِّب بالفعل لا دائماً» فكأنَّك قلت: «كل إنسان متعجب بالفعل، ولا شيء من الإنسان بمتعجب بالفعل».

وإذا قلت: «كل حيوان ماشٍ بالفعل لا بالضرورة» فكأنَّك قلت: «كل حيوان ماش بالفعل، ولا شيء من الحيوان بماش بالإمكان».

قوله: «اللّادوام إشارة إلخ»

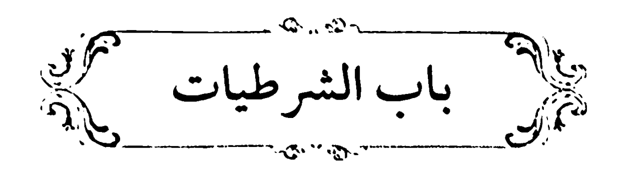
[اللاضرورة إشارة إلى الممكنة العامة كما أنَّ اللادوام إشارة إلى المطلقة العامة]

فيه إشارة إلى أنَّ اللادوام ليس مدلولُه الصريح المطلقةَ العامةَ، ولا اللاضرورةُ مدلولُها الصريحُ الممكنةَ العامةَ؛ لأنَّ سلب دوام النسبة الإيجابيَّة الكليَّةِ يستلزم إطلاقَ النسبة السلبيَّة الكليّة، وهي مطلقة عامَّة موافقةٌ لتلك النسبة في الكميَّة، مخالفةٌ لها في الكيفيَّة؛ وكذا سلب دوام النسبة السلبيّة الكليّة يستلزم إطلاقَ النسبة الإيجابيَّة كذلك، وهي المطلقة العامّة المخالفةُ لتلك النسبة في الكيفيَّة الموافقةُ لها في الكميَّة.

وكـذا سـلب ضرورة النسبة الإيجابيَّـة الكليَّـة يسـتلزم إمـكانَ النسـبة السـلبيَّة الكليَّـة، وهـي ممكنـة عامَّـة موافقـةٌ لهـا في الكميَّـة ومخالفـةٌ لهـا في الكيفيَّـة، وكـذا سـلب ضرورة النسـبة السـلبيَّة الكليَّـة يسـتلزم إمـكانَ النسـبة الإيجابيَّـة الكليَّـة، وهـي ممكنـة عامّـة موافقـةٌ لهـا في الكليَّـة والجزئيَّـة مخالفـةٌ لهـا في الإيجـاب والسـلب.

فـما اشـتهر أنَّ الـلَّادوام دالٌّ عـلى المطلقـة العامّـة التزامـاً، والـلَّاضرورة عـلى الممكنـة العامّـة مطابقـةً، كلامٌ ظاهـريٌّ؛ إذ لا يلـزم مـن كـون الإمـكان عبـارةً عـن سـلب الـضَّرورة كـونُ الممكنـة العامَّـة مدلـولاً مطابقيَّـاً لهـا، كيـف والمفـرد لا يـدلُّ عـلى القضيَّـة أصـلاً عـلى مـا تقـرَّر عندهـم.

ولعلَّـك قـد تفطَّنـت بـما ذكرنـا أنَّ المركبَّـة قضيَّـة متعـدِّدة؛ لأنَّ الاعتبـار في وحـدة القضيَّـة وتعدُّدهـا لوحـدة الحكـم وتعـدُّده، فـإن تعـدَّدت الأحـكام تعـددت القضايـا وإن لم يكـن في القضيـة إلَّاحكـم واحـد لم تكـن القضيـة إلَّا واحـدةً. والحكـم كـما يتعـدَّد بتعـدُّد الموضـوع والمحمـول كذلـك يتعـدَّد باختلافـه في نفسـه إيجابـاً وسـلباً، والحكـم في المركبـة مختلـفٌ كيفـاً، فتكـون القضيـة المركبـة متعـددةً قطعـاً.



باب الشرطيات

قد عرفت معنى الشرطية، وهي تنحل إلى قضيَّتين. والآن نهديك إلى أقسامها، ونرشدك إلى أحكامها، فاعلم أيّها الفطن اللبيب والذكيُّ الأريب أنَّ الشرطية قسمان: أحدهما المتصلة، وثانيهما المنفصلة.

أمَّا المتصلة: فهي التي حُكم فيها بثبوت نسبةٍ على تقدير ثبوت نسبةٍ أخرى في الإيجاب، وبنفي نسبةٍ على تقدير نسبةٍ أخرى في السلب.

كقولنا في الإيجاب: «إن كان زيد إنساناً كان حيواناً»، وقولنا في السلب: «ليس البَتّة إذا كان زيد إنساناً كان فرساً».

ثمَّ المتصلة صنفان:

إن كان ذلك الحكم لعلاقةٍ بين المقدِّم والتالي سُمِّيت «لزومية» كما مر.

وإن كان ذلك الحكم بدون العلاقة سميت «اتفاقية»، كقولك: «إذا كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق».

والعلاقة في عرفهم عبارة عن أحد الأمرين: إما أن يكون أحدهما علّةً للآخر أو كلاهما معلولين لثالث، وإمَّا أن يكون بينهما علاقة التضايف.

والتضايف: هو أن يكون تعقُّل أحدهما موقوفاً على الآخر، كالأبوة والبنوة. فإذا قلت: «إن كان زيد أباً لعمرو كان عمرو ابناً له» يكون شرطية متصلة بين طرفيها علاقة التضايف.

أمَّـا المنفصلـة: فهـي التـي حكـم فيهـا بالتنـافي بـين الشـيئين في موجبـة، وبسـلب التنـافي بينهـا في سـالبة.

* * *

قوله: «أمَّا المتصلة فهي التي إلخ»

هـذا التعريـف يشـمل قسـمَي المتصلـة أعنـي اللزوميَّـةَ والاتفاقيَّـةَ؛ لأنَّ ثبـوت نسـبة عـلى تقديـر ثبـوت نسـبة أخـرى أعـمُّ مـن أن يكـون لزومـاً أو اتفاقاً.

* * *

قوله: «ثمَّ المتصلة صنفان»

[المتصلة ثلاثة أصناف]

بـل المتصلـة ثلاثـةُ أصنـاف؛ لأنَّـه إن كان الحكـم فيهـا بثبـوت نسـبة عـلى تقديـر أخـرى لزومـاً فلزوميـةٌ، وإن كان الحكـم بثبـوت نسـبة عـلى تقديـر أخـرى بالاتفـاق فاتِّفاقيّـةٌ، وإن كان الحكـم فيهـا أعـمَّ مـن أن يكـون لزومـاً أو اتفاقـاً فمطلقـةٌ .

* * *

قوله: «وإن كان ذلك الحكم بدون العلاقة فاتفاقية»

[الاتفاقية تطلق على معنيين]

اعلم أنَّ الاتفاقية تُطلق على معنيين:

الأول: مـا يُحكـم فيهـا بتحقـق نسـبة في نفـس الأمـر عـلى تقديـر تحقـق الأخـرى فيهـا لا لعلاقـةٍ. وتُسـمَّى «اتفاقيـةً خاصـةً»، ويمتنـع تركيبُهـا عـن كاذبـين، وصـادقٍ وكاذبٍ، وإنَّـما يتركـب مـن صادقـين فقـط.

والثـاني: مـا يحكـم فيهـا بصـدق قضيـة في الواقـع عـلى تقديـر فـرض تحقـقِ أخـرى. وتسـمى «اتفاقيـةً عامـةً». ويجـوز تركيبها مـن صادقـين، وتـالٍ صـادقٍ ومقـدمٍ محـالٍ؛ فـإنَّ الصـادق في نفـس الأمـر بـاق عـلى فـرض كل محـال. ولا يجـوز أن يكـون التـالي كاذبـاً كـما يُتوهَّـم مـن كـون الاتصـال بثبـوت شيء عـلى التقديـر، فيجـوز أن يكـون التـالي كاذبـاً في الواقـع صادقـاً عـلى التقديـر لمـا قيـل: إنَّ معنـى الاتصـال مطلقـاً وإن كان الأول حقـاً كان الثـاني حقـاً، لكـن إذا كان الأول ملزومـاً للثـاني فـلا قباحـة في انتفائِهـما في الواقـع بنـاءً عـلى جـواز اسـتلزام محـالٍ محـالاً، وأمـا إذا لم يكـن بينهـما علاقـةُ اللـزوم فـلا بـد أن يكـون الثـاني حقـاً في نفـس الأمـر ليكـون حقـاً عـلى التقديـر، ضرورةَ أنَّ التقديـر والفـرض لا يُغـيِّر الـشيء في الواقـع مـا لم يكـن بينهـما ارتبـاطٌ وعلاقـةٌ.

وقال العلامة التفتازاني: إنَّ التالي لو كان منافياً للمقدم لم يصدق الاتفاقية؛ فإنَّ صدق التالي وإن كفى في صدق الاتفاقية إلَّا أنَّه لا بد من صدقه على تقدير صدق المقدم أيضاً، والمنافاة التي بينهما يمنع صدقَه على تقديره، وإلَّا لزم اجتماع النقيضين وهو محال، ولو كان بطريق الاتفاق. وعدم تغيُّر التقدير الشيءَ الواقعيَّ مسلَّم إذا لم يكن منافياً لذلك الشيء، وأما على تقدير المنافاة فغيرُ مسلَّم[1].

وأورِد عليه بأنَّ مرجع صدق الاتصال في الاتفاقية ليس إلَّا صدقُ التالي في نفس الأمر فقط، سواءٌ كان منافياً للمقدم أو لا، ولذا يقال: يمتنع تركيب الاتفاقية الصادقة من كاذبين، ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم في الاتفاقية اجتماعُ النقيضين، كيف ولم يُحكم فيها باجتماعهما في نفس الأمر؛ فإنَّ مآل الاتصال فيها نفسُ تحقُّق التالي فقط، كما أنَّ مآل الاتصال في اللزومية مجرَّدُ تحقق العِلاقه بينهما لا أنَّهما متحقّقان.

ولعل الحقَّ ما أُفِيد أنَّ الحكم الشرطي لا يكون إلَّا على تقدير فرض المقدِّم، فالحكم في الاتّفاقيّة ليس إلا بتحقّق التالي في نفس الأمر على تقدير فرض المقدم فيها، فلو كان المقدم منافياً له يرجع الحاصل إلى تحقُّق أمرٍ واقعيٍّ في الواقع مع فرض مناقضه فيه، وهو حكم بالجمع بين النقيضين.

وأمَّا اللزوميَّة فالحكم فيها وإن كان بتحقُّق التالي على تقدير تحقُّق المقدم، لكن لا يلزم منه على تقدير المنافاة إلَّا اجتماعُهما في عالم التقدير، ولا خُلف فيه. ولا يخفى متانةُ هذا الكلام.

---

(١) انظر: شرح الرسالة الشمسية (ص: ٢٦٧)، والشارح ناقل بالمعنى.

والحاصل أنّه لو حكم في الاتفاقية بصدق التالي في الواقع بحيث لا يكون لتقدير المقدم فيه مدخلٌ لم يلزم اجتماع المتنافيين، لكنَّ الحكم فيها بصدق التالي في الواقع على تقديرِ صدق المقدِّم أيضاً، وعند إرادة هذا المعنى لا ريب في لزوم اجتماع المتنافيين على تقدير تركيب الاتفاقية من المتنافيين.

[هل الاتفاقيات مشتملة على العلاقة]

ولْيعلم أنّه قال شارح «المطالع»: الاتفاقيات أيضاً مشتملةٌ على العلاقة؛ لأنَّ المعية في الوجود أمر ممكن لا بدَّ له من علةٍ إلّا أنَّ العلاقة في اللزوميات مشعورٌ بها حتى إنَّ العقل إذا لاحظ المقدم حَكم بامتناع انفكاك التالي عنه بديهةً أو نظراً، بخلاف الاتفاقيات؛ فإنَّ العلاقة فيها غيرُ معلومة وغيرُ مشعور بها، وإن كانت واجبةً في نفس الأمر، فليس ناطقية الإنسان يوجب ناهقيةَ الحمار، بل إذا لاحظهما العقلُ يجوِّز الانفكاك بينهما[1].

ورُدَّ عليه بأنّه غاية ما لزم أن يكون المصاحبيةُ بينهما لوجود علة موجبةٍ لهما، لكن هذا القدر لا يكفي للتلازم، بل يجب الارتباط الافتقاري كما سيظهر. وسيظهر تحقيق الحق إن شاء الله تعالى[2].

* * *

قوله: «والعلاقة في عرفهم عبارةٌ عن أحد الأمرين إلخ»

---

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٤٢٨ ـ ٤٢٩).

(٢) سيأتي قريباً بعد قليل، وسيذكر الشارح الفاضل أنَّ قول شارح المطالع ليس بعيداً عن الصواب.

[التلازم إنما يكون بالعلية]

تفصيل المقام أنَّهم قالوا: التلازم بين الشيئين إنَّما يكون إذا كان أحدهما علةً موجبةً للآخر؛ فإنَّ العلة الموجبة لا ينسلخ عن المعلول، وكذا المعلول لا ينسلخ عن العلة الموجبة. أو يكونا معلولَي علةٍ ثالثة.

[الكلام في التلازم بين المتضايفين]

ولما ورد عليه النقضُ بالمتضايفين؛ فإنَّهما ليسا معلولي علةٍ ثالثة، ولا أحدُهما علةً للآخر مع كونهما متلازمين؟

قال بعضهم: لا بدَّ بين المتلازمين من علاقة العلية، أو التضايف. وقد اختاره المصنف العلامة قدس الله سرَّه حيث قال: «وإما أن يكون علاقةَ التضايف إلخ».

وقال المحقِّق الطوسي وأتباعُه: إنَّ التلازم منحصرٌ في علاقة العلية بأن يكون أحدهما علةً للآخر، أو كلاهما معلولين لثالث، لكن لا كيف ما اتفق، بل من حيث تُوقِعُ تلك العلةُ الثالثةُ بينهما ارتباطاً افتقارياً لا على الوجه الدائر؛ إذ كل شيئين لا يكون بينهما علاقةُ افتقار ومعلوليةٌ كما ذُكر فلا استحالة في انفكاك أحدهما عن الآخر.

والنقض بالمتضايفين غيرُ وارد؛ لأنَّهما إما حقيقيَّان أو إضافيان.

والأولان معلولان لثالث كالأبوة والبنوة؛ لكونهما معلولين للتولد، وكل منهما يحتاج في معروض الآخر، فالأبوة تحتاج إلى ذات الأبن، والبنوة إلى ذات الأب.

وأمَّا الآخران فبعضُ كلٍّ منهما ـ أعني وصفَه ـ محتاجٌ إلى بعض الآخر أعني ذاتَه. هكذا قال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»[1].

وأورد عليه المحاكمُ[2] بأنَّ النقض لا ينحصر في المتضايفين، بل هو لازم في القضايا المتلازمة في بابَي العكس وتلازم الشرطيات وغيرِهما؛ فإنَّ السالبة الدائمة مثلاً تنعكس سالبةً دائمةً وتُلازمها، ولا توقُّفَ لأحدهما على الأخرى، فلو استلزم الاستغناء صحةَ الانفراد لم يتحقَّق بين قضيتين تلازمٌ أصلاً، وأيضاً اللَّبِنتان المنحنيتان متلازمتان مع عدم علاقة العلية بينهما على الوجه المذكور.

وأجيب عن الأوَّل بأن ليس التلازم بين نفس القضيتين، إنَّما التلازم بين صدقهما. وصدقُهما معلولٌ لمغايرة ذات الموضوع والمحمول، أو اتحادِهما.

وعن الثاني بأن اللَّبِنتين المنحنيتين ليستا بمتلازمتين، بل فيه تدافع الأثقالِ المتساويةِ الميولِ كتدافع جوانب الأرض إلى مركز الكل. ولو سُلِّم أنَّه معدود من باب التلازم، فليس التلازم إلا في حفظ الوضع لا في الوجود، فهما بهذا الاعتبار معلولا علةٍ ثالثةٍ، وهو الالتقاء مع احتياج كلٍّ منهما في ذلك الوصف إلى ذات الآخر.

---

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي (٢/ ١٤٣ ـ ١٤٦)، وأساس الاقتباس (ص:٧٦)

(٢) انظر المصدر السابق (٢/ ١٤٣ ـ ١٤٤)

ويُنقـض تـارةً بـأنَّ اشـتراط الارتبـاط الافتقـاري لغـوٌ؛ فإنَّـه كلَّـما تحقـق المعلـول تحققت علَّتُه الموجبـةُ. وكلَّـما تحقَّقـت علَّتُـه الموجبـة تحقَّـق المعلـول الآخـر. فكلَّـما تحقـق المعلـول الأوَّل تحقَّـق المعلـول الآخـر. فالمعلـولان لعلـةٍ واحـدةٍ متلازمـان بالشـكل الأول، ولا حاجـة إلى اشـتراط الارتبـاط الافتقـاريِّ، وكـونِ الثالـث مُوقِعـاً لـه.

وأجيـب عنـه بـأن المعلولـين لا يصدران عـن العلَّـة الواحـدة بجهـةٍ واحدةٍ، بـل لا بُـدَّ مـن جهتـين. فالمعلـول الأول يسـتلزم علـةً مـن جهـة صـدوره عنهـا بتلـك الجهـة، والعلـة إنَّـما تسـتلزم المعلـول الآخـر مـن جهـة أخـرى، فلـم يتكـرَّر الأوسـط، فـلا يلـزم النتيجـةُ.

وفيـه أنَّ الـكلام في العلـة الموجبـة. وهـي التـي يمتنـع تخلُّـفُ المعلـول عنهـا؛ لاسـتجماعها شرائـطَ التأثـير. والاسـتنادُ إلى تلـك العلـة لا ريـب أنَّـه كاف في امتنـاع التخلـف عنهـا، ولا حاجـة عـلى الارتبـاط الافتقـاري.

وتـارةً بأنَّـه قـد اشـتهر فيـما بينهـم أنَّ المعلـول الواحـد يجـوز أن يكـون لـه علـلٌ متعـددةٌ، كلُّ واحـد منهـا بحيـث لـو وُجِـد ابتـداءً وُجِـد المعلـول بسـببه، وإن لم يجـز اجتماعهـا، وحينئـذٍ لا يلـزم مـن واحـدٍ مـن العلـل؛ نعـم لـو قيـل: «لا يجـوز تعـدُّد العلـل المسـتقلةِ لا بـدلاً ولا معـاً» صـحَّ هـذا الـكلام.

وأجيـب بـأنَّ العلـة فيـما يُظـن فيـه تعـدُّدُ العلـل المسـتقلة هـي القـدر المشـترك، منضـماً إلى الفاعـل الواحـد بالشـخص.

لا يقال: حينئذٍ يلزم كون تحصيل المعلول أقوى من تحصيل العلة، ضرورةَ أنَّ القدر المشترك أمر مبهمٌ.

لأنَّه نقول: هذا غير ممنوع في العلَّة التامَّة كما صرَّح به الشيخ في «الشفاء»، إنَّما الممتنع إبهام العلة وتحصيلُ المعلول في الفاعل المستقل بالتأثير.

وتارةً بأنَّه لا شك أنَّ الأبوَّة والبنوَّة متلازمتان قطعاً، والقول بأنَّ ذات أحدهما يحتاج إلى معروض الآخر لا يُورث التلازم بينهما، بل إنَّما يورِث التلازم بين معروض أحدٍ وذاتِ الآخر. والقول باستنادهما إلى ثالث، وهو التولد مثلاً لا يجري في أمور أخرى كالصِّغر والكِبر مثلاً.

وتارةً بأنَّ وجود الواجب وعدمَ عدمِه متلازمان، مع أنَّه لا عليَّةَ ولا استنادَ إلى ثالث. والقول بأنَّهما متحدان معنى متغايران لفظاً ليس بشيء؛ فإنَّ تغاير المفهوم ضروريٌّ.

وأجيب بأنَّ العدم لا يضاف إلا إلى الوجود كماسيجيء تحقيقُه. فعدم العدم إن كان معناه عدم ثبوت العدم فثبوتُ العدم ليس نقيضاً للوجود حتى يكون عدمُ ثبوت العدم لازماً للوجود وإلَّا فلا محصَّل له. هكذا وقع القيل والقال ودار الجواب والسؤال.

[تحقيق المسألة]

وتحقيق المقام على ما أفاد بعض الأعلام أنَّ التلازم يُطلق على معنيين:

الأول: كون الشيء آبياً عن التحقق في الواقع إلا مع تحقُّق الآخَر وبالعكس. فيستدعي ذاتُ كلِّ واحد من المتلازمين أن لا يتحقَّق إلا مع

تحقُّق الآخَر. وهذا لا يُوجب كون أحدهما علةً للآخر ولا كونهما معلولين لثالث. غاية الأمر أنَّه يتحقق إذا كان أحدهما علةً موجبةً للآخر. وأمَّا إذا كانا معلولَين لثالثٍ فإن كان ذلك الاستدعاء ناشياً عن ذاتهما فيكونان متلازمين، وإلَّا فلا. والاستناد إلى الثالث وايقاعُ الثالث الافتقارَ بينهما لغوٌ لا مدخل له أصلاً.

فما اشتهر من أنَّه لا بد في التلازم من أن يكون أحدهما معلولاً للآخَر أو كلاهما معلولين لثالث، وبالجملة فلا بد من علاقة العلية، وما زعم المحقق الطوسي من أنَّه لا يكفي الاستناد إلى الثالث، بل لا بد من إيقاع الثالث الارتباطَ الافتقاريَّ بينهما، ليس بشيء؛ إذ مدار التلازم ليس إلا عدم الانفكاك نظراً إلى ذات المتلازمين سواءٌ كان بينهما عليةٌ أم لا، ولذا قد يتحقق هذا المعنى في المحالين بالذات مع عدم كون أحدهما علةً للآخَر، ولا كونهما معلولين لثالث، كما يقال: اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما وبالعكس. والاستناد إلى الثالث وايقاع الثالث الارتباطَ الافتقاريَّ بينهما لا معنى له أصلاً.

والثاني: مطلق امتناع الانفكاك بينهما في نفس الأمر. والتلازم بهذا المعنى وإن كان متحققاً في كل معلولين لثالث، وفي سلسلة العلل بين العلة الأولى والمعلول الأخير، لكن لزومُ علاقة العلية غيرُ ضروري لهذا المعنى؛ فإنَّ امتناع الانفكاك في نفس الأمر لا يقتضي علاقةَ العلية أصلاً، فضلاً عن أن يقتضي إيقاعَ الثالث ارتباطاً افتقارياً بينهما.

ولعلَّـك تتفطَّـن منـه أنَّ إسـناد الشـيئين إلى العلـة الواحـدة الموجبـة يكفـي في اللـزوم بمعنـى عـدم الانفـكاك في نفـس الأمـر، ويثبـت اللـزومُ بينهـما بالشـكل الأول، وعـذرُ عـدم تكـرر الأوسـط لاختـلاف الجهـات مرتفـعٌ بأنَّـه يجـري الـكلام في الجهتـين، ولا يتسلسـل، بـل ينتهـي إلى علـةٍ واحـدة موجبـة لهـما.

فثبـت أنَّ مـا قـال شـارح «المطالـع»[1]: إنَّ الاتفاقيـة مشـتملةٌ عـلى العلاقـة لعلـةٍ، غـيرُ بعيـد عـن الصـواب.

[الاختلاف في استلزام الكاذب صادقاً أو كاذباً]

واعلـم أنَّـه لا خـلاف في اسـتلزام الصـادق صادقـاً، ولا في عـدم اسـتلزام الصـادق كاذبـاً، إنَّـما الخـلاف في اسـتلزام الـكاذب صادقـاً، أو كاذبـاً.

فقـال الشـيخ في «الشـفاء»: «إذا وُضـع محـال عـلى أن يتبعـه محـالٌ مثـل قولنـا: «إن لم يكـن الإنسـان حيوانـاً لم يكـن حساسـاً» يصـدق لزوميـةً لا اتفاقيـةً؛ إذ مقتضاهـا أن يكـون حكـم مفـروض، ويتَّفـق معـه صـدقُ شيءٍ لكـن التـالي غـيرُ صـادق، فكيـف يوافـق صدقُـه شـيئاً آخـر فُـرِض فرضـاً، وإن وُضـع صـادقٌ عـلى أن يتبعـه كاذبٌ كقولنـا: «إذا كان الإنسـان ناطقـاً فالغـراب ناطـق» لم يصـدق لا لزوميـةً، ولا اتفاقيـةً.

---

(١) انظـر: شرح المطالـع (٢/ ٤٢٨ ـ ٤٢٩). وقـد سـبق قبـل قليـل، ووعـد الشـارح العلامـة بتحقيـق الحـق. وهـذا هـو تحقيـق الحـق.

أمَّـا إذا وضـع محـالٌ عـلى أن يتبعـه صـادق في نفسـه كقولنـا: «إن كانـت الخمسـة زوجـاً فهـو عـدد» يصـدق بطريـق الاتفـاق، وأمـا بطريـق اللـزوم فهـو حـق مـن جهـة الالتـزام، وليـس حقـاً مـن جهـة نفـس الأمـر.

أمـا أنَّـه حـق مـن جهـة الالتـزام فـإنَّ مـن يـرى أنَّ الخمسـة زوج يلزمـه أن يقـول بأنَّـه عـدد.

وأمـا أنَّـه ليـس بحـق مـن جهـة نفـس الأمـر فلأنَّـه إذا وُضـع أنَّ الخمسـة زوج، وكان حقـاً أنَّ كل زوج عـددٌ يلزمـه أنَّ الخمسـة الـزوج عـدد، فاسـتلزام زوجيـة الخمسـة للعدديـة بسـبب أنَّ كل زوج عـدد، لكنَّـه ليـس بصـادق عـلى ذلـك الوضـع والفـرض؛ لأنَّـه يصـدق «لا شيء مـن العـدد بخمسـة زوج، فـلا شيء مـن الخمسـة الـزوج بعـدد، فليـس كل زوج عـدداً»؛ لأنَّ سـلب الـشيء عـن جميـع أفـراد الأخـص يستلزم سـلبَه عـن بعـض أفـراد الأعـم.

وأيضـاً لـو صـدق «كلـما كان الخمسـة زوجـاً كان عـدداً» لصـدق «كل خمسـة زوج عـددٌ»، لكنَّـه باطـل، فيكـون المتصلـة التـي في قوَّتهـا باطلـةً، ومحصَّلـه عـدمُ اسـتلزام المقـدم المحـالِ التـاليَ الصـادقَ، واسـتلزامُه الـكاذبَ[1].

واعـترض عليـه شـارحُ «المطالـع» بأنَّـا لا نسـلم أنَّ قولنـا: «لا شيء مـن العـدد بخمسـة زوج» صـادق عـلى تقديـر المحـال؛ فإنَّـه لَّمـا جـوَّز كـذبُ القضيـة القائلـة: «كل زوج عـدد» عـلى ذلـك التقديـر مـع صدقـه في نفـس الأمـر، فلِـمَ لا يجـوز كـذبُ هـذه القضيـة عـلى ذلـك التقديـر وإن كانـت صادقـةً في نفـس الأمـر؛ عـلى أنَّـه مناقـض لِمـا صرَّح بـه مـن أنَّ الصـادق في نفـس الأمـر بـاقٍ عـلى فـرض كلِّ محـال.

(١) انظر: منطق الشفاء (٤/ ٢٣٨ ـ ٢٤١)

سلَّمنا ذلك، لكن غايةُ ما فيه أنَّ القياس المنتج للقضية لا ينعقد، وانتفاء الدليل لا يستلزم انتفاءَ المدلول.

فإن قلت: لَّما صدق «لا شيء من الخمسة الزوج بعدد» ظهر عدم استلزامها للعددية.

قلت: لا نسلم أنَّه لا يلزم من كون الخمسة زوجاً أن يكون عدداً، غايةُ ما في الباب أنَّه يلزم أن يكون عدداً، وأن لا يكون وهو محال، وهو جواز استلزام المحال المحالَ.

وأمَّا قوله: «لو صدق كلما كان الخمسة زوجاً كان عدداً لَصَدق كل خمسة زوج عدد» فهو ممنوع؛ لاستدعاء الموجبة وجودَ الموضوع، وعدمِ استدعاء الملازمة وجودَ المقدم.

وأيضاً لو صح أحدُ الدليلين لزم أن لا يصدق اللزومية عن محالَين، واللازم باطل.

بيان الملازمة: أنَّا إذا قلنا: «كلما كانت الخمسة زوجاً كانت منقسمةً بمتساويين» فالمحقَّق بهذه القضية أنَّ كلَّ زوج منقسم بمتساويين، لكنَّه ليس بصادق على ذلك التقدير؛ لأنَّه يصدق لا شيء من المنقسم بمتساوين بخمسةٍ زوجٍ، فلا شيء من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساويين، فليس كل زوج بمنقسم متساويين. ولأنَّها لو صدقت لَصدق كل خمسة زوج منقسم بمتساويين، لكنَّه باطل.

وأمَّا بيان بطلان اللازم فلأنَّ الشيخ ساعَد على ذلك، ولأنَّه لو لم يجُز استلزامُ المحال المحالَ لم ينعكس الموجبة الشرطية الكلية بعكس النقيض، وليس كذلك[1].

وذهب أكثر المتأخرين إلى أنَّه لا فرق بين المحال والممكن في الاستلزام بعلاقة طبعية، وعدمِه بعدمها فإذا تحقَّق العلاقة بين المحالين على تقدير تحققهما جاز أن يُحكم بالاستلزام بينهما كقولنا: «كلما كان زيدٌ حماراً كان ناهقاً»، وإلا فلا استلزامَ أصلاً.

ومن ثَمَّ يجب أن لا يكون المقدم منافياً للتالي حتى يتحقَّقَ بينهما علاقةُ الملازمة؛ فإنَّ المنافاة يُصحِّح انفكاك المقدم عن التالي، والملازمةُ بينهما تمنعه، فلو كان المقدم المحال مع كونه منافياً للتالي مستلزماً له في نفس الأمر يلزم اجتماعُ المتنافيين.

وأورَد عليه الفاضل ميرزاجان في «حواشي القديمة» بأنَّه إن أريد بكون المنافاة مصحِّحةً للانفكاك أنَّها تصِّحح الانفكاك في نفس الأمر بحيث يكون أحدهما متحقِّقاً في نفس الأمر دون الآخَر فغيرُ مسلم؛ لجواز كونهما ممتنعين.

وإن أريد بمعنى أنَّه لو تحقَّق أحدهما لم يتحقق الآخر فمسلَّم، لكنَّه ليس بمستحيل، لرجوعه إلى قضيتين لزوميَّتين تالي أحدِهما منافٍ لتالي الأخرى، فيجوز أن يصدق؛ لأنَّ المحال جاز أن يستلزم النقيضين.

---

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٤٤٣ ـ ٤٤٥)

والحقُّ أنَّه إن كان المراد بالعلاقة علاقةَ العلية فلا يمكن تحقُّقه في المحال أصلاً. وإن كان المراد بها العلاقةَ التي يأبى المقدَّمُ الانفكاكَ عن التالي وجوداً فمسلَّم؛ لأنَّ المحال والممكن متساويان فيه، لكن لا نسلِّم امتناعَ منافاة المقدم للتالي في اللزوم؛ لجواز أن يكون بين المحال ونقيضِه علاقةٌ بها يأبى عن فرض الوجود إلَّا مستصحِباً معه بالنظر إلى ذاته. كذا أفاد بعض أجلة الأعلام قدِّس سرُّه.

وزعم بعضهم أنَّه لا يجزَم العقل باستلزام المحال محالاً أو ممكناً؛ إذ العقل حاكم في عالم الواقع، وما هو خارج عنه ليس بداخل تحته. ومجرد فرض العقلِ له من عالم الواقع لا يُجدي في جريان الحكم، وبقاءُ الأحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوكٌ، وهذا مختار الفاضل الخوانساري ومن تبعه.

وفيه أنَّ للمحال أيضاً أحكاماً واقعيةً من غير اعتبار المعتبِر ولِحاظ اللاحظ. وتلك الأحكام داخلةٌ تحت حكم العقل قطعاً. وكون وجود المحال خارجاً عن عالم الواقع لا يستلزم كونَ أحكام النفس الأمريَّة خارجةً عن حكم العقل. فالمحال قد يستلزم المحال بالذات، وربما يكون الجزم بهذا الاستلزام ضرورياً كقولنا: «إن كان زيد حماراً كان ناهقاً»، وقد يكون نظرياً، وقد لا يستلزم، فالمحال والممكن سواء في هذا الحكم لا تفرقةَ بينهما أصلاً.

* * *

قوله: «لأنّها إن حكم فيها بالتنافي أو بعدمه بين شيئين إلخ»

[تفصيل الكلام في تركُّب المنفصلة من أكثر من الجزئين]

اعلم أنَّ المنفصلة الحقيقية لا بد أن يُؤخذ فيها مع القضية نقيضُها أو المساوي له، وإلَّا لم يتحقَّق التنافي صدقاً وكذباً، فلا يتركَّب المنفصلة الحقيقية إلَّا من جزئين؛ إذ لو تركبَّت من ثلاثة أجزاء - ولْيَكن آ وجَ وبَ - فإمَّا أن يكون ج مستلزماً لنقيض ب أوْ لا، على الثاني لم يكن بين ج وب انفصالٌ حقيقيٌّ، وعلى الأول إمَّا أن يكون نقيضُ ب مستلزماً لآ أو لا، على الثاني لم يبقَ بين ب وآ انفصالٌ حقيقيٌّ، وعلى الأول يكون ج مستلزماً لآ؛ لأنَّ المستلزم للمستلزم للشيء مستلزمٌ لذلك الشيء، فلم يكن بين ج وآ انفصالٌ حقيقيٌّ.

فإن قيل: قولنا: كل مفهوم إما واجب، أو ممكن، أو ممتنع حقيقيةٌ مركَّبة من أكثر من جزئين.

يقال: هذه القضية مركبة من حمليَّة ومنفصلة؛ فإنَّ معناها «كلُّ مفهوم إما واجب، أو كل مفهوم إما ممكن أو ممتنع» إلَّا أنَّه لما حُذف أحدُ حرفَي الانفصال أوهَم ذلك تركيبَها من ثلاثة أجزاء. أو يقال: إنَّها مركبة من حمليَّتين بأنَّهما مردَّدة المحمول.

لا يقال: المنفصلة القائلة «كل مفهوم إما ممكن أو ممتنع» لا شكَّ أنَّها مانعة الجمع، ولا انفصالٌ حقيقيٌّ بينها وبين الحملية لجواز تصادقهما بصدق الحملية؛ فإنَّ المنفصلة المانعة الجمع تصدُقُ ولو ارتفع جزءاها.

لأنَّا نقول: تلك المنفصلة ليست مانعةَ الجمع، بل منضمةٌ مع الحملية

على أنَّها مانعة الخلو، وجزءا الانفصال الحقيقي لا بدَّ أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، فإن صدقت الحملية كذبَتْ المنفصلة المانعة الخلو؛ لارتفاع جزءها، وإن صدقت كذبت الحملية، كيف ومرجع المنفصلة ذوات الأجزاء الثلاثة إلى قولنا: «إما أن يكون هذا المفهوم واجباً أو لا يكون، فإن لم يكن فهو إما ممكن أو ممتنع»، فهذه منفصلة مانعه الخلو مساويةٌ لنقيض الحملية، فهي مركبة من حملية ومساوي نقيضِها. كذا في «شرح المطالع»[1].

وأورد عليه بأنَّه إنَّما يلزم منه أن لا يتركَّب المنفصلة الحقيقية من أجزاء فوقَ اثنين على وجهٍ يكون بين كل جزئين منها انفصالٌ حقيقيٌّ، لا أنَّه لا يتركب من أكثر من جزئين مطلقاً، فلو تركَّبت من ثلاثة أجزاء بحيث يكون الانفصال بين مجموع ثلاثة أجزاء، فلا دليل على بطلانه.

فإن قيل: الانفصال الحقيقي لا يكون إلَّا بين شيء ونقيضه، أو مساوي نقيضه، وهو لا يكون إلا واحداً.

يقال: يجوز أن يتركب عن شيء، وعن شيئين: كلُّ واحد منهما أخصُّ من نقيضه.

وأجيب عنه بأنه حينئذٍ يكون الانفصال بين أحد الأجزاء وبين المفهوم المردَّد بين الباقين بالذات لا بين ثلاثة أجزاء.

وأما مانعة الجمع فيمكن تركبُها من ثلاثة أجزاءٍ لا يجوز اجتماع اثنين منها في الصدق، ويجوز اجتماعهما في الكذب كقولنا: «هذا الشيء إما

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٤٥٧ ـ ٤٥٩)

شـجر أو حجـر أو حيـوان». وكـذا مانعـة الخلـو يجـوز تركيبهـا مـن ثلاثـة أجـزاء لا يجـوز اجتـماع اثنـين منهـا في الكـذب، ويجـوز اجتماعهـما في الصـدق كقولنـا: «هـذا الـشيء إمـا لا شـجر أو لا حجـر أو لا حيـوان».

قـال شـارح «المطالـع»: «الحـق أنَّ شـيئاً من المنفصـلات لا يمكـن أن يتركَّب مـن أجـزاء فـوق اثنـين؛ لأنَّ المنفصلـة هـي التـي حكـم فيهـا بالمنافـاة بـين قضيتين عـلى أحـد الأنحـاء الثلاثـة، فـلا انفصـال إلا بـين الجزئين.

وأمـا مـا ظُـنَّ مـن جـواز تركيـب مانعـة الجمـع والخلـو مـن أجـزاء كثـيرة فهـو ظـنُّ سـوء؛ لأنَّـا إذا قلنـا: «إمـا أن يكـون هـذا الـشيء شـجراً أو حجـراً أو حيوانـاً» فـلا بـد مـن تعيـين طرفيهـا حتـى يُحكـم بينهـما بالانفصـال، فـإذا فرضنـا أحـد طرفيهـا قولَنـا: «هـذا الـشيء حجـر» فالطـرف الآخـر إمـا قولُنـا: «هـذا الـشيء شـجر»، وإمـا قولُنـا: «هـذا الـشيء حيـوان» عـلى التعيـين أو لا عـلى التعيـين، فـإن كان أحدهمـا عـلى التعيـين تـمَّ المنفصلـة بـه، وكان الآخـرُ زائـداً حشـواً، وإن كان أحدهمـا لا عـلى التعيـين كان تركيبُهـا مـن حمليـة ومنفصلـة، فـلا يزيـد أجزاءهـا عـلى اثنـين.

بـل هـذه المنفصلـة في التحقيق ثـلاث منفصـلات: إحداهـا: من الجـزء الأول والثـاني. وثانيتهـا: مـن الجزء الأول والثالـث. وثالثتها: مـن الثـاني والثالث.

فكـما أنَّ الحمليـة تتعـدَّد بتعـدد معنـى الموضـوع والمحمـول كذلـك الشرطية تتكثـرُ بتعـدد أحـد طرفيهـا، عـلى أنَّ الانفصـال الواحـد نسـبة واحـدة، والنسـبة الواحـدة لا يُتصـوَّر إلا بـين اثنـين؛ فـإنَّ النسـبة بـين أمـور كثـيرةٍ لا تكـون نسـبةً واحـدةً، بـل نسـباً متكثـرةً.

وحِينئـذ نقـول: قولُهـم: «لا يمكـن تركيـب الحقيقيـة مـن أجـزاء كثـيرة، ويمكـن تركيـبُ مانعتـيِ الجمـع والخلـو منهـا» إن أرادوا بهـا المنفصلـة الواحـدة حتـى أنَّ الحقيقيـة الواحـدة لا يمكـن تركيبهـا مـن الأجـزاء الكثيرة، ومانعـة الجمع والخلـو يمكـن أن يتركـب منهـا، فـلا نسـلِّم أنَّ المنفصلـة القائلـة: بـأنَّ الـشيء إمـا شـجرٌ أو حجـرٌ أو حيـوانٌ، أو بأنَّـه إمـا لا شـجر أو لا حجـر أو لاحيـوان منفصلـةٌ واحـدةٌ، بـل منفصـلاتٌ متعـددةٌ.

وإن أرادوا بهـا المنفصلـة الكثـيرة فكـما تتركـب مانعـة الجمـع والخلـو المتكثـرة مـن أجـزاء كثـيرة كذلـك الحقيقيـة المتكثـرة. وعـلى كلا التقديريـن لم يكـن بـين الحقيقيـة وأختَيهـا فـرقٌ في ذلـك»[1]. انتهـى.

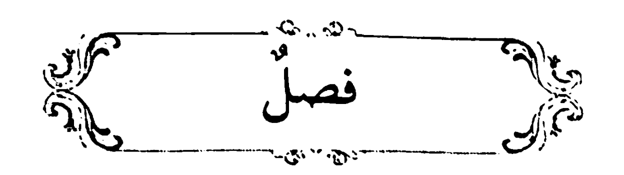
واعـترض عليـه بعـض مـن لا يعبـأ بـه بـأن قولـه: «النسـبة الواحـدة لا يتصـور إلا بـين اثنـين» إن أراد بـه أنَّ كل نسـبة واحـدة انفصاليـةً كانـت أو غيرَهـا لا يتصـور إلا بـين اثنـين فهـو مصـادَرةٌ عـلى المطلـوب، وإن أراد أنَّ كل نسـبة حملية أو اتصاليـة لا يُتصـور إلَّا بـين اثنـين فغـير نافـعٍ كـما لا يخفـى.

وهــذا خبـط صريـح؛ لأنَّ المصـادرة إنَّـما تلـزم إذا لوحظـت الجزئيـاتُ تفصيـلاً، ثـم حُكـم عـلى موضـوع الكـبرى بالأكـبر. وأمـا إذا حكـم بـأنَّ مـا ثبـت لـه الأوسـط محكـومٌ عليـه بالأكـبر، ولم يُلاحَـظ فيهـا أنَّ مـا صـدق عليـه الأوسـطُ أيُّ شيءٍ هـو فـلا مصـادرة.

وغايـةُ مـا يمكـن أن يُمنـع كليـة الكـبرى، وهـذا أيضـاً مكابـرةٌ كـما لا يخفـى عـلى مـن لـه أدنـى مسـكة.

* * *

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٤٦٦ ـ ٤٦٨)



فصلٌ

الشرطية المنفصلة على ثلاثة أضرب

لأنَّها إن حُكم فيها بالتنافي أو بعدمه بين النسبتين في الصدق والكذب معاً كانت المنفصلةُ حقيقيةً، كما تقول: «هذا العدد إما زوج أو فرد»، فلا يمكن اجتماعُ الزوجية والفردية في عدد معيَّن، ولا ارتفاعُهما.

وإن حُكم بالتنافي أو بعدمه صدقاً فقط كانت مانعةَ الجمع، كقولك: «هذا الشيء إما حجر أو شجر»، فلا يمكن أن يكون شيء معين حجراً وشجراً معاً، ويمكن أن لا يكون شيئاً منهما.

وإن حكم بالتنافي أو بعدمه[1] كذباً فقط كانت مانعةَ الخلو، كقول القائل: «إمَّا أن يكون زيد في البحر أو لا يغرق»، فارتفاعُهما بأن لا يكون في البحر و يغرق محالٌ، وليس اجتماعهما محالاً بأن يكون في البحر ولا يغرق.

* * *

قوله: «وإن حكم بالتنافي أو عدمه صدقاً فقط إلخ»

[مانعة الجمع والخلو تطلقان على ثلاثة معانٍ]

اعلم أنَّ مانعة الجمع والخلوِّ تطلقان على ثلاثة معان:

(١) في النسخ المطبوعة: «وسلبه» بالواو العاطفة. والصواب أن يؤتى بـ«أو» دون الواو كما لا يخفى للناظر، فيقال: «بالتنافي أو بعدمه» أو «بالتنافي أو سلبه».

أمـا مانعـة الجمـع فقـد تُطلـق عـلى مـا حُكـم فيهـا بالتنـافي في الصـدق فقـط أي بعـدم التنـافي في الكـذب.

وقـد تطلـق عـلى مـا حكـم فيهـا بالتنـافي في الصـدق فقـط، أي لم يحكـم فيهـا بالتنـافي في الكـذب، سـواءٌ حُكِـم فيهـا بعـدم التنـافي فيـه أو لم يُحكَـم بـشيءٍ منهما.

وقـد تُطلـق عـلى مـا حكـم فيهـا بالتنـافي في الصـدق مطلقـاً سـواءٌ حكـم بالتنـافي في الكـذب أو بعـدم التنـافي فيـه، أو لم يحكـم بـشيء منهـما.

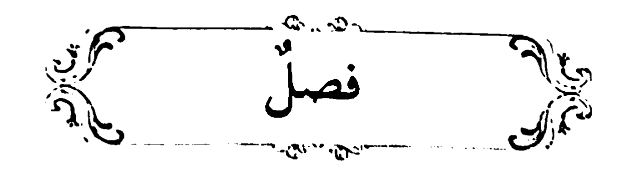
وكـذا مانعـة الخلـو قـد تطلـق عـلى مـا حُكِـم فيهـا بالتنـافي في الكـذب فقـط، أي بعـدم التنـافي في الصـدق.

وقـد تطلـق عـلى مـا حكـم فيهـا بالتنـافي في الكـذب فقـط، أي لم يحكـم فيهـا بالتنـافي في الصـدق، سـواء حكـم بعـدم التنـافي فيـه أو لم يحكـم بـشيء منهـما.

وقـد تطلـق عـلى مـا حكـم فيهـا بالتنـافي في الكـذب مطلقـاً سـواء حكـم بالتنـافي في الصـدق أو بعـدم التنـافي فيـه، أو لم يحكـم بـشيء منهـما.

والمعنـى الأول مـن كل منهـما أخـصُّ مـن الأخيريـن منهـما. والأخـير مـن كل منهـما أعـمُّ مـن الأولـين. والثـاني منهـما أعـمُّ مـن الأوَّل. وكلٌّ منهـما بالمعنيـين الأخيريـن أعـمُّ مـن الحقيقيـة، ومنهـا بالمعنـى الأوَّل كـما لا يخفـى.

* * *



فصلٌ

[المنفصلة عنادية واتفاقية]

المنفصلة بأقسامها الثلاثة قسمان: عنادية واتفاقية

والعنادية: عبارة عن أن يكون فيه التنافي بين الجزئين لذاتهما.

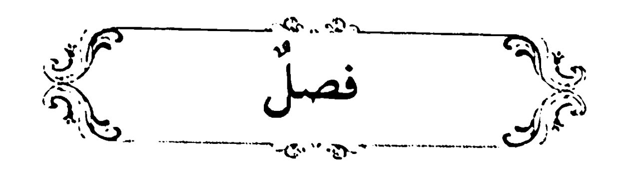
والاتفاقية: عبارة عن أن يكون فيه التنافي بمجرد الاتفاق.

* * *

قوله: «والمنفصلة بأقسامها الثلاثة قسمان»

بل ثلاثةُ أقسام: ثالثها المطلقة التي لم يُقيَّد بشيء من العناد والاتفاق. فأقسام المنفصلة تسعة. والشرطيات اثنا عشر كما يظهر بالتأمل.

* * *



فصلٌ

[في انقسام الشرطية إلى الشخصية والمحصورة والمهملة]

اعلم أنَّه كما ينقسم الحملية إلى الشخصية والمحصورة والمهملة، كذلك الشرطيةُ تنقسم إلى هذه الأقسام، إلَّا أنَّ القضية الطبيعية لا تُتَصوَّر ههنا.

ثمَّ التقادير في الشرطية بمنزلة الأفراد في الحملية. فإن كان الحكم على تقدير معيَّن ووضع خاصٍّ سمِّيت الشرطية «شخصيةً»، كقولنا: «إن جئتني اليوم أكرِمك».

وإن كان الحكم على جميع تقادير المقدم سمِّيت «كليةً»، نحو: «كلَّما كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً».

وإن كان الحكم على بعض التقادير كانت «جزئيةً»، كما في قولنا: «قد يكون إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً.

وإن ترك ذكر المقادير كلاً وبعضاً كانت «مهملةً»، نحو:«إن كان زيد إنساناً كان حيواناً».

* * *

قوله: «إلا أنَّ القضية الطبعية إلخ»

وذلك لأنَّ الحكم الشرطي لا يُتصور بدون ملاحظة التقادير، واعتبارُها واجبٌ فيها، وهي بمنزلة الأفراد في الحملية، فلا يُعقَل أخذُ طبيعة المحكوم عليه بدون اعتبار التقادير لتكون طبعيةً.

وبالجملة ما يُحكم عليه في الشرطية لا يمكن أن يُؤخذ من حيث الإطلاق والعموم، أو من حيث هي هي، فلا يُتصور فيها الطبعيةُ والمهملة القدمائيَّة.

* * *

قوله: «ثم التقادير فيها إلخ»

[العبرة بالتقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدم، وإن كانت محالة في أنفسها]

اعلم أنَّ المراد بالتقادير الأحوال التي يُمكن اجتماعها مع المقدِّم، وإن كانت محالةً في أنفسها، سواءٌ كانت لازمةً للمقدِّم، أو عارضةً له، فإذا قلنا: «كلَّما كان زيدٌ إنساناً كان حيواناً» أردنا أنَّ كل حالٍ ووضعٍ يمكن أن يُجامع وضع إنسانية زيد من كونه كاتباً، أو ضاحكاً، أو قائماً، أو قاعداً، أو كون الشمس طالعةً، أو الفرس صاهلاً إلى غير ذلك؛ فإن الحيوانية لازمةٌ للإنسان في جميع الأحوال والأوضاع.

ولم يشترط إمكانُها في نفسها، بل يُعتبر تحقق اللزوم والعناد عليها وإن كانت محالةً في أنفسها، كقولنا: «كلَّما كان الإنسان فرساً كان حيواناً»؛ فإنَّه يمكن أن يجتمع المقدِّم مع كون الإنسان صاهلاً، وإن استحال في نفسه.

ولو عُمِّم الأحوال في الكلية بحيث يتناول الممتنعةَ الاجتماعِ مع المقدِّم لزم أن لا يصدق كليَّةٌ أصلاً؛ فإنَّا لو فرضنا المقدِّم مع عدم التالي، أو مع عدم لزوم التالي إيَّاه لا يلزمه التالي.

أمَّا على الأول فإنَّه يستلزم عدمَ التالي، فلو كان ملزوماً للتالي أيضاً كان أمرٌ واحدٌ ملزوماً للنقيضين، وهو محالٌ.

وأمَّا على التقدير الثاني فلأنَّه يستلزم عدم لزوم التالي، فلو كان ملزوماً له كان ملزوماً له ولم يكن ملزوماً له وهو محال.

وكذا في المنفصلة لو أخذنا المقدَّم مع وجود التالي.

واعترض عليه بوجهين:

الأوَّل: أنَّا سلمنا أنَّ مقدِّم اللزومية إذا فُرض مع عدم التالي أو عدم لزوم التالي يستلزم عدمَ التالي أو عدمَ لزومه، لكن لا نسلم عدم لزوم التالي له؛ لجواز أن يستلزم التاليَ وعدمَه، أو لزومَه وعدمَ لزومه؛ إذ المحال يجوز أن يستلزم النقيضين، وكذا في المنفصلة.

وأجيب أولاً بتغيير الدعوى بأنَّه لو لم يُعتبر في الأوضاع إمكان الاجتماع لم يحصل الجزم بصدق الكلية؛ لأنَّ عدم التالي أو عدم لزومه إذا فُرض مع المقدم احتمل أن لا يلزمه التالي؛ فإنَّ المحال وإن جاز أن يستلزم محالاً آخر، لكنَّه ليس بضروري.

وثانياً: بأنَّه لو استلزم الشيء الواحدُ للنقيضين، أو عانَدهما لزم المنافاةُ بين اللازم والملزوم.

أمَّا في الاستلزام فلأنَّ كل واحد من النقيضين منافٍ للآخر، ومنافاة اللازم للشيء يستدعي منافاةَ الملزوم إياه، ولأنَّه إذا صدق المقدَّم صدق أحد النقيضين، وكلَّما صدق أحد النقيضين لم يصدق النقيض الآخر، فبينهما منافاة.

وأمَّا في العناد فلأنَّ معاندة الشيء لأحد النقيضين يوجب استلزامَه للنقيض اللآخَر إن كانت في الصدق، أو استلزامَ نقيض الآخر له إن كانت في الكذب. ومن المعلوم استحالةُ المنافاة بين اللازم والملزوم.

وهذا تطويل بلا طائل؛ فإن المنافاة بين اللازم والملزوم إنَّما لزمت على تقديرِ محالٍ، والمحال جاز أن يستلزم المحال.

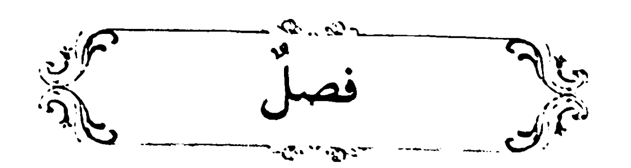
الثاني: أنَّ طبيعة المقدم في الكليات مقتضيةٌ للتالي مستقلةٌ في الاقتضاء؛ إذ لا دخل للأوضاع فيه؛ فإنَّه لو كان لشيء منها مدخلٌ في اقتضاء التالي لم يكن الملزوم والمعاند هو المقدَّمُ وحدَه، بل هو مع أمر آخر.

وأمَّا في الجزئيات فلمقدِّمها دخلٌ في اقتضاء التالي، فهو لا يستقل بالاقتضاء، فيكون هناك أمر زائد على طبيعة المقدم، وإذا انضم إليها يكفي المجموعُ في الاقتضاء، فيكون الملازمة بالقياس إلى المجموع كليةً، وبالقياس إلى طبيعة المقدم جزئيةً.

ففيما يكون المقدِّم مستقلاً في الاقتضاء يصدق اللزوم، وإن أُخذ على أيِّ وضع، ومنافاة الوضع للتالي أو لزومُه لا ينافي لزوم التالي لطبيعة المقدم؛ إذ لا منافاة إلا بين مجموع الوضع والمقدم وبين التالي، لا بين نفس المقدم والتالي، واللزوم إنَّما هو نفس المقدم لا المجموع.

وأجيب بأنَّه لما كانت التقادير في الشرطية كالأفراد في الحملية فلا يُعقل الحكم الشرطي إلا على التقادير، ولا يلزم من اقتضاء نفس المقدِّم التاليَ من غير مُداخلة أمر آخر إلَّا أن لا يلزمه التالي على كلِّ وضعٍ يُمكن تحقق المقدم معه؛ إذ الحكاية عنه ما لم يُحكم على جميع التقادير غيرُ ممكن، فلو أخِذ التقدير المنافي للُّزوم لَمَا صح الحكم باللزوم على ذلك التقدير.

* * *



فصلٌ

[في ذكر أسوار الشرطيات]

سور الموجبة الكلية في المتصلة لفظُ «متى ومهما وكلما»، وفي المنفصلة «دائماً». وسور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة «ليس البتة». وسور الموجبة الجزئية فيهما «قد يكون». وسور السالبة الجزئية فيهما «قد لا يكون»، وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلي.

ولفظةُ «لو» و«إن» و«إذا» في الاتصال، و«إما» و«أو» في الانفصال تجيء في الإهمال.

قوله: «وفي المنفصلة دائماً»

نحو: «دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً».

* * *

قوله: «وسور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة «ليس البتة»»

أما في الأول فكقولنا: «ليس البتة إذا كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود». وأما في الثاني فكقولنا: «ليس البتة إما أن يكون الشمس طالعةً وإما أن يكون النهار موجوداً».

* * *

قوله: «ولفظ «لو» و«إن» و«إذا» إلخ»

قال الشيخ في «الشفاء»: «حروف الشرط تختلف: منها: ما يدل على اللزوم. ومنها: لا يدل على اللزوم.

فإنَّك لا تقول: «إن كانت القيامة قامتْ فيُحاسب الناس»؛ إذ لستَ ترى التاليَ يلزم من وضع المقدم؛ لأنَّه ليس بضروري، بل إراديٌّ من الله تعالى. وتقول: «إذا كانت القيامة قامت يحاسب الناس».

وكذلك لا تقول: «إن كان الإنسان موجوداً فالاثنان زوج»، لكن تقول: «متى كان الإنسان موجوداً فالاثنان زوج».

فيُشبه أن يكون لفظ «إن» شديدةَ الدلالة على اللزوم، و«متى» ضعيفةً في ذلك، و«إذ» كالمتوسط.

وأما «إذا» فلا دلالة على اللزوم البتة، بل على مطلق الاتِّصال، وكذلك «كلما ولما»»[1].

وهذا كلام شعريٌّ، لما قال شارح «المطالع»: «إنَّ الفرق بين «إن قامت»، وبين «إن كان الإنسان موجوداً»، و«متى كان» لا يجب أن يكون بدلالة «إن» على اللزوم دون «إذا» و«متى»؛ لجواز أن يكون الفرق بدلالة «إن» على الشك في وقوع المقدم وعدم دلالتِها عليه. بل هذه الكلمات

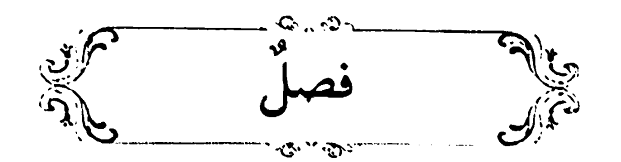
(١) انظر: منطق الشفاء (٤/ ٢٣٥)

بعضُها موضوعةٌ للشرط، وبعضها متضمِّن لمعناه. والشرط هو تعليق أمر على آخر أعمَّ من أن يكون بطريق اللزوم أو الاتفاق، فلا دلالة لها على اللزوم أصلاً.

والعجب أنَّ «إذ» دال على اللزوم، و«إذا» لا يدل عليه، مع أنَّ «إذ» ليس بموضوع للشرط البتة، وفي «إذا» رائحةُ الشرط، على أنَّ مثل هذا البحث ليس من وظائف المنطق، وليس فيه كثيرُ نفع، وإنَّما هو فضول من الكلام»[1]. انتهى.

---

(١) انظر: شرح المطالع (٢/ ٤٧٨)



فصلٌ

[لا حكم في طرفي الشرطية]

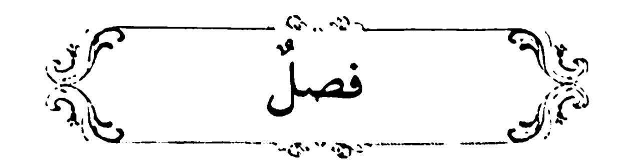
طرفا الشرطية ـ أعني المقدم والتالي ـ لا حكمَ فيهما حين كونهما طرفين. وبعد التحليل يمكن أن يُعتبر فيهما حكم.

فطرفاها إمَّا شبيهتان بحمليَّتين، أومتصلتين، أومنفصلتين، أومختلفتين. عليك باستخراج الأمثلة.

قوله: «فطَرَفاها إمَّا شبيهتان بحمليَّتين إلخ»

اعلم أنَّ أطراف الشرطيات ليست قضايا بالفعل كما عرفت ممَّا سبق، لكنَّها قد تكون شبيهةً بالحمليَّتين، بحيث لو اعتُبر الحكم فيها تكونان حمليَّتين، كقولنا: «كلَّما كان الشيء إنساناً فهو حيوان»، أو منفصلتين كقولنا: «كلَّما كان دائماً إمَّا أن يكون العدد زوجاً أو فرداً، فدائماً إما أن يكون منقسماً بمتساوين أو غيرَ منقسم بهما»، أو متصلتين نحو: «إن كان كلما كان الشيء إنساناً فهو حيوان، فكلما كان لم يكن حيواناً لم يكن إنساناً»، أو مختلفين بأن يكون أحدهما حمليةً، والآخر متصلةً أو منفصلةً، أو أحدهما متصلةً والأخرى منفصلةً. فالأول كقولنا: «إن كان طلوع الشمس علةً لوجود النهار، فكلما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود»، والثاني نحو: «إن كان هذا إما زوجاً أو فرداً فهو عدد»، والثالث نحو: «إن كان كلما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فإما أن يكون الشمس طالعةً وإما أن لا يكون النهار موجوداً».

* * *



فصلٌ

[في التناقض]

وإذ قد فرغنا عن بيان القضايا وذكر أقسامها الأوليّة والثانويّة، فحان لنا أن نذكر شيئاً من أحكامها، فنقول: من أحكامها التناقض والعكوس، فلنعقد لبيانها فصولاً، ونذكر فيها أصولاً.

فصلٌ

التناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاتِه صدقُ إحداهما كذبَ الأخرى وبالعكس. كقولنا: «زيد قائم، وزيد ليس بقائم».

وشُرِط لتحقُّق التناقض بين القضيتين المخصوصتين وحداتٌ ثمانيةٌ، فلا يتحقَّق بدونها: [١] وحدة الموضوع، [٢] وحدة المحمول، [٣] وحدة المكان، [٤] وحدة الزمان، [٥] وحدة القوة والفعل، [٦] وحدة الشرط، [٧] وحدة الجزء والكل، [٨] وحدة الإضافة.

وقد اجتمعت في هذين البيتين:

دَرْ تناقض هَشْتْ وَحْدَتْ شَرْطْ دَانْ ... وحدتِ موضوعُ وْمَحْمُولُ وْمَكَانْ

وَحدتِ شرطُ وْإضَافتْ، جُزءُ وْكُلْ ... قُوَّتُ وْفِعْلَ اسْتْ دَرْ آخَرْ زَمَانْ

فـإذا اختلفتـا فيهـا لم تتناقضـا، نحـو: «زيـد قائـم. وعمـرو ليـس بقائـم». و«زيـد قاعـد. وزيـد ليـس بقائـم». و«زيـد موجـود أي في الـدار. وزيـد ليـس بموجـود أي في السـوق». و«زيـد نائـمٌ أي في الليـل. وزيـد ليـس بنائـم أي في النهـار». و«زيـد متحـرِّكُ الأصابـع أي بـشرط كونـه كاتبـاً. وزيـد ليـس بمتحـرِّك الأصابـع أي بـشرط كونـه غـيرَ كاتـب». و«الخمـر في الـدن مسـكر أي بالقـوة. والخمـر في الـدن ليـس بمسـكر أي بالفعـل». و«الزنجـي أسـود أي كلِّـه. والزنجـي ليـس بأسـود أي جـزؤِه ـ أعنـي أسـنانه ـ». و«زيـد أب أي لبكـر. وزيـد ليـس بـأب أي لخالـد».

وبعضهـم اكتفـوا بوحدتـين ـ أي وحـدة الموضـوع والمحمـول ـ لانـدراج البواقـي فيهـا.

وبعضهـم قنعـوا بوحـدة النسـبة فقـط؛ لأنَّ وحدتهـا مسـتلزِمةٌ لجميـع الوحـدات.

* * *

قوله: «فصل: التناقض»

[للمفرد نقيض باعتبارين]

اعلـم أنَّ كل مفهـوم إذا اعتُـبر في نفسـه بـدون صدقـه عـلى شيء، ويُضـمُّ إليـه كلمـة النفـي، يحصـل مفهـوم آخـرُ في غايـة البعـد عنـه، وليـس في شيء منهـا اعتبـارُ صـدق أوْ لا صـدقٍ عـلى شيء أصـلاً. وإذا اعتُـبِر حملهـا عـلى شيء واحـد كان إثبـات ذلـك المفهـوم لـه تحصيـلاً، وإثبـات رفعـه عـدولاً، فيتنافيـان صدقـاً لا كذبـاً؛ لجـواز ارتفاعهـا عنـد عـدم الموضـوع.

فإن اعتُبر هذان المفهومان في أنفسهما، وسُمِّيا متناقضين كان معناه أنَّهما متباعدان تباعداً لا يُتصور ما هو أبلغ منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا صدقهما على شيء، لا أنَّهما لا يجتمعان في ذات، ولا يرتفعان عنها؛ لجواز الارتفاع عند عدمها.

وإذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفعَ صدقِه لا صدقَ رفعه؛ لجواز ارتفاعهما.

ومن ههنا استبان: أنَّه إذا كان مفهومٌ رفعاً لشيء، كان الآخرُ مرفوعاً له. وهذا معنى كون التناقض من النسب المتكرِّرة.

وأنَّ المرفوع لا يمكن أن يكون رفعُه إلا واحداً، فلا يُتصور أن يكون لشيء واحد نقيضان.

وأنَّ للمفرد نقيضاً بحسب ملاحظته في نفسه، وبحسب اعتبار صدقِه على شيء. ونقيضُه بالاعتبار الأوَّل هو سلب ذلك المفردِ نفسِه، وبالاعتبار الثاني هو سلب ذلك الصدق. فالسلب حينئذٍ وإن كان داخلاً على المفرد، لكنَّه يرجع حقيقةً إلى سلب النسبة. ومن ثَمَّ تراهم يقولون: إنَّ التناقض في المفردات يرجع إلى التناقض في القضايا.

وههنا إشكال من وجهين:

[إشكالٌ في نقيض مجموع المفهومات]

الأول: أنَّا إذا لاحظنا جميعَ المفهومات بحيث لا يشذُّ عنها شيء، فنقيضُه رفعه. وهو داخل في الجميع، بناءً على الفرض المذكور، فيلزم أن يكون الجزء نقيضاً للكل.

وأجيـب عنـه بـأنَّ المفهومـات ليسـت غـيرَ متناهيـةٍ موجـودةً بالفعـل[1]، بـل هـي كمراتـب الأعـداد غـيرُ متناهيـة بمعنـى لا تقـفُ عنـد حـدٍّ، فـلا يمكـن اعتبـار مجموعهـا بحيـث لا يشـذُّ عنهـا شيء، وإلَّا يلـزم اعتبـار المتنافيـين.

وأورِد بـأنَّ معلومـات الله تعـالى لا يمكـن الزيـادة عليـه أصـلاً، وإلا لـزم الجهـل - العيـاذُ بـالله - فمجمـوع معلومـات الله تعـالى مفهـومٌ، ونقيضـه رفـع هـذا المجمـوع، فهـو أيضـاً داخـل في معلوماتـه، فهـو داخـل في هـذا المجمـوع، فيلـزم كـون الجـزء نقيضـاً للـكل؛ مـع أنَّـه لـو أُخِـذ مجمـوع مفهومـاتٍ متناهيـةٍ منهـا رفعُـه، يلـزم كـون الجـزء نقيضـاً للـكل أيضـاً.

والحـقُّ أنَّ مجمـوع المفهومـات مفهـوم تصـوريٌّ ومركَّـب خارجـيٌّ، فـلا استحالة في كـون الجـزء نقيضـاً للـكل؛ لأنَّ التناقـض إنَّـما ينـافي الجزئيـة الذهنيـة، لا الجزئيـة مطلقـاً. ونقيـض المجمـوع جـزء خارجـيٌّ لـه غـيرُ محمـول عليـه. فغاية مـا لـزم مـن تحقـق هـذا المجمـوع تحقـقُ رفعـه في الواقـع، ولا اسـتحالة فيـه؛ لأنَّ الرفـع والمرفـوع كلاهمـا متحقَّقـان في الواقـع. نعـم يَسـتحيل كـون نقيـضٍ جـزءً عقليـاً لنقيـضٍ؛ فـإنَّ ذلـك يوجـب اجتماعهـا عـلى شيء واحـدٍ، كـما لا يخفـى.

وأمَّـا معلومـات الله تعـالى، فـإن أريـد بهـا مجمـوعُ المعلومـات المتحقِّقـة في الخـارج، فظاهـرٌ أنَّ هـذا المجمـوع مـن المسـتحيلات. وإن أريـد بهـا المجمـوع المتحقـق باعتبـار الوجـود العلمـي فـلا يخفـى أنَّ هـذا المجمـوع موجـود بوجـود ظـليٍّ، ولا يلـزم مـن دخـول مفهـوم النقيـض الموجـود بالوجـود العلمـي فيـه

(١) العبـارة فيهـا شيء، والمقصـود واضـح. ولـو قـال: «المفهومـات الغـير المتناهيـة ليسـت موجـودة بالفعـل» لـكان أوضـح.

إشكالٌ، ضرورةَ أنّـه لا تناقض في هذا النحو من الوجود، نعم كـون النقيض محمولاً عليه محال، لكنَّه ليس بلازم. هكذا أفاد بعض أجلَّة الأعلام قدس سرُّه.

[إشكالٌ في نقيض العدم]

الثاني: أنَّ الوجود نقيض للعدم، وعدمُ العدم أيضاً نقيض له، فيكون للعدم نقيضان: الوجود وعدم العدم.

وأجاب عنه المحقق الدوَّاني في «حواشي شرح التجريد» بأنَّ العدم بمعنى سلب الوجود في قوة السالبة، فليس عدم العدم نقيضاً له بهذا الاعتبار؛ لأنَّه في قوة السالبة السالبةِ المحمول، وهي لا تُناقض السالبة البسيطةَ، وبمعنى ثبوت سلب الوجود في قوة الموجبة السالبة المحمول، فيناقضه بهذا الاعتبار عدمُ العدم الذي هي في قوة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة.

وأورِد عليه بأنَّ هذا الجواب مبنيٌّ على أنَّ السلب لا يضاف إلَّا إلى الوجود، وأنَّ التناقض لا يتحقَّق إلا بين القضايا، مع أنَّه قد صرَّح السيد المحقق قدس سُره أنَّ السلب إذا أضيف إلى أيِّ مفهومٍ كان حصل هناك مفهومٌ آخرُ في غاية البعد عن المفهوم الأول، وهذا صريح في أنَّ العدم يصحُّ إضافته إلى جميع المفهومات، وأنَّ التناقض كما يجري في القضايا يجري في المفردات أيضاً.

وأجيب بأنَّ المراد أنَّ السلب لا يضاف إلى ما هو سلب بسيطٌ ما لم يُعتبر له تحققٌ أو صدقٌ. وليس الغرض أنَّه لا يصح إضافة السلب إلى مفهوم أصلاً سوى الوجود، فلا يرد أنَّ السلب قد يُضاف إلى نفس الماهية أيضاً بلا ملاحظة الوجود.

ومحصَّل الجواب أنَّ السلب له اعتباران: اعتبارُ أنَّه سلب محض ورفعٌ بَحْتٌ لما هو سلب له. واعتبارُ أنَّ له نحواً من الثبوت، وله بحسب كل واحد من الاعتبارين نقيضٌ. فنقيضه بالاعتبار الأولِ الوجودُ، فلا يكون سلبُ السلب نقيضاً له؛ وبالاعتبار الثاني سلبُ السلب، وليس الوجود نقيضاً له بهذا الاعتبار، ضرورةَ أنَّ الإيجاب لا يمكن أن يكون نقيضاً للإيجاب.

وههنا كلام بعدُ مَن شاء الاطلاع عليه فلْيَرجع إلى «حواشينا المعلَّقة على حواشي شرح الرسالة القطبية»[1].

وأجاب معاصر المحقق الدواني بأنَّ نقيض كل شيء رفعُه، وليس المرفوع نقيضاً للرفع، نعم قد يُطلَق عليه النقيضُ على سبيل التوسُّع، ولا كلام فيه، بل فيما هو النقيض حقيقةً. فالتناقض لا يكون إلَّا بين مفهومين، ضرورةَ أنَّ رفع المفهوم الواحد واحدٌ. ولا يستلزم كونُ أحد المفهومين نقيضاً للآخر كونَ الآخر نقيضاً له؛ لامتناع كون كل من الشيئين رفعاً للآخر. ولا يخفى أنَّ مفهوم الإيجاب والسلب يستحيل اجتماعُهما صدقاً وكذباً لذاتهما من غير ملاحظة مفهوم سلبِ السلب، فهما نقيضان قطعاً.

---

(١) انظر: حاشية الشارح على حواشي الفاضل غلام يحيى البهاري على المير زاهد الهروي على الرسالة القطبية في التصور والتصديق (ص:١٣٦ ـ ١٣٧)

وأجاب بعضهم بأنَّ الإيجاب وسلب السلب متحدان.

ولعلَّ معناه أنَّهما متحدان بحسب المصداق، والمعنيُّ بقولهم: «لا يكون لشيء واحد نقيضان» أنَّه لا يكون له نقيضان متباينان بحسب المصداق، وأمَّا المتحدان بحسب المصداق كالوجود وسلب السلب فلا استحالة في تعدُّدهما، فتأمَّل جدّاً.

* * *

قوله: «وهو اختلاف قضيَّتين بالإيجاب والسلب»

اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف أجزائهما كلّاً وبعضاً، وقد يكون بحيث يقتضي صدق إحداهما بذاته كذبَ الأخرى، كقولنا: «زيد كاتب. وزيد ليس بكاتب»؛ لأنَّ السلب والإيجاب واردان على موضوع ومحمول واحد، فاقتضى صدق إحداهما كذبَ الأخرى.

وقد يكون بحيث يقتضي صدق إحداهما كذبَ الأخرى لا لذاته، بل بواسطةٍ، كإيجاب قضية مع سلب لازمها المساوي، كقولنا: «زيد إنسان. وزيد ليس بناطق»؛ فإن اختلافهما إنَّما يقتضي افتراقَهما في الصدق والكذب لكون الناطق مساوياً للإنسان في الوجود، لا لذاته.

وقد يكون بحيث لا يقتضي صدق إحداهما كذب الأخرى، ولو كان إحداهما صادقةً والأخرى كاذبةً فلخصوصية المادة، كقولنا: «هذا أسود. وهذا ليس بحركة»؛ فإنَّهما قد تصدقان معاً وقد تكذبان معاً.

والمعتـبر ههنـا المعنـى الأول؛ لأنَّ الاختـلاف بالنحويـن الأخيريـن ليـس بالإيجـاب والسـلب.

[وجه تخصيص البحث بالتناقض بين القضايا]

وإنَّما خُصَّ البحث بالتناقض بين القضايا؛ لأنَّ الكلام في أحكامها.

وإنَّـما خصّصـوا بحثهـم بالتناقـض بـين القضايـا وإن وجـب أن يكـون مباحثُهـم عامّـةً منطبقـةً عـلى جميـع الجزئيـات؛ لأنَّ عمـوم مباحثهـم إنَّـما يجب أن يكـون بالنسـبة إلى أغراضهـم ومقاصدهـم، ولمّـا لم يتعلَّـق لهـم بالتناقـض بـين المفـردات غـرضٌ يُعتـدُّ بـه، بـل جُـلُّ غرضِهـم إنَّـما هـو في التناقـض بـين القضايـا حيـث صـار قيـاسُ الخلـف الموقـوف عـلى معرفتـه عمـدةً في إثبـات المطالـب في العلـوم الحقيقيـة، بـل وفي إثبـات أحكامهـم مـن العكـوس وإنتـاج الأقيِسـة، لا جـرمَ اختـصَّ نظرُهـم بالتناقـض بـين القضايـا، ونبَّهـوا في تعريفهـم إيـاه عـلى ذلـك. كـذا في «شرح المطالـع»[1].

* * *

قولـه: «وبالعكـس» أي كـذب إحداهمـا صـدق الأخرى؛ فـلا يـرد أنَّ قولنا: «كل ج ب، ولا شيء مـن ج ب» مختلفـان بالإيجـاب والسـلب بحيـث يقتضي صدق إحداهمـا كـذبَ الأخـرى مـع أنَّهـما ليسـا بنقيضـين؛ لأنَّـه وإن اسـتلزم صـدق كلٍّ كـذبَ الأخـرى، لكـن لا يسـتلزم كـذب كلٍّ صـدق الأخـرى؛ لجـواز ارتفاعهـما بصـدق الجزئيـة؛ عـلى أنَّ اسـتلزام صـدق إحـدى الكليتـين كـذب الأخـرى ليـس لذاتـه، بـل بواسـطة اشـتمالها عـلى نقيـض الأخـرى.

(١) شرح المطالع (٢/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥)

قوله: « ثمانية وحدات»

[إشكالٌ في تخصيص ثمانية وحدات، وجوابه]

قيل[1]: «ههنا شرط آخر أهملوه، ويجب رعايتُه وإدراجه في جملة الشروط وهو وحدة الحمل؛ فإنَّ قولنا: «الجزئي جزئي. والجزئي ليس بجزئي» يصدقان ويكذبان معاً عند اختلاف الحملين؛ إذ مفهوم الجزئي يصدق على نفسه بالحمل الأوَّلي، ويكذب عن نفسه بالحمل الشائع، بل يصدق نقيضه بهذا الحمل، فيصدق النفي والإثبات جميعاً عند اختلاف الحمل».

وأجيب عنه بأنَّه بعد اعتبار الوحدات الثمانية لا حاجة إلى اعتبار وحدة الحمل؛ لأنَّه إذا اتَّحد الموضوع والمحمول من كل وجه اتَّحد الحمل لا محالةَ.

والتحقيق أنَّ المقصود بيان شرائط التناقض في القضايا المتعارفة التي حملها شائع صِناعي. ولذا لم يتعرضوا لوحدة الحمل.

* * *

قوله: «وحدة الجزء والكل»

اختلاف الموضوع بالجزء والكل يحتمل أن يرجع إلى اختلاف الموضوع بالذات، ضرورةَ كون الجزء مغايراً للكل، ويحتمل أن يرجع إلى اختلاف اعتبار الموضوع الواحد، فالزنجي مثلاً موضوع في النقيضين، لكنَّه في أحدهما أُخِذ باعتبار الكلية، وفي الأخرى باعتبار الجزئية.

---

(١) القائل ملا صدرا في حاشيته على شرح حكمة الإشراق (٢/ ١١١)

قوله: «وبعضهم اكتفوا بوحدتين»

نُقل عن الفارابي أنَّه اعتبر مع وحدة الموضوع والمحمول وحدةَ الزمان أيضاً، ضرورةَ افتراق النقيضين بالصدق عند اتحادهما في الوحدات الثلاث؛ لامتناع ثبوت شيء معين لآخر في وقت، وسلبِه عنه في ذلك الوقت، وأنَّه أدرج وحدة الشرط والكل والجزء تحتَ وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها؛ فإنَّ الجسم بشرط كونه أبيض غيرُه بشرط كونه أسود، والزنجيُّ كله غيرُ الزنجي بعضُه، ووحدةَ المكان والاضافة والقوة والفعل تحتَ وحدة المحمول لاختلافه باختلافها؛ فإنَّ الجالس في الدار غير الجالس في السوق، والأب لبكر غير الأب لعمرو، والمسكر بالقوة غير المكسر بالفعل.

وأورد عليه أولاً: بأنَّ وحدة الزمان أيضاً مندرجةٌ تحت وحدة المحمول؛ فإنَّ المحمول في قولنا: «زيد ضاحك نهاراً» هو «الضاحك نهاراً»، وفي قولنا: «زيد ليس بضاحك ليلاً» هو «الضاحك ليلاً»، وهما مختلفان، فالواجب الاكتفاء بالوحدتين.

فإن قال قائل: الزمان خارج عن طرفي القضية؛ لأنَّ نسبة المحمول إلى الموضوع لا بدَّ لها من زمان، فلو كان الزمان داخلاً في المحمول لكان نسبة ذلك المحمول إلى الموضوع واقعةً في زمان، فيكون للزمان زمانٌ، وأيضاً تعلق الزمان بالقضية بحسب ظرفية النسبة، والشيء لا يصير ظرفاً لشيء إلَّا بعد تحققه، فيكون تعلق الزمان متأخراً عن النسبة المتأخرة عن طرفي القضية، فلو كان داخلاً في أحدهما لكان متأخراً عن نفسه بمراتب.

يقال: تعلق المكان أيضاً بحسب الظرفية؛ إذ لا بد للنسبة من مكان، فلا وجه لإدراج وحدة المكان تحتَ وحدة المحمول، وإخراج وحدة الزمان عنها.

وثانياً: بأنَّ إدراج بعض الوحدات في الموضوع وبعضها في المحمول تخصيصٌ بلا مخصص؛ لأنَّ تلك الأمور كما تصلح للموضوعية تصلح للمحموليه أيضاً عند عكس القضية.

وما قال السيد المحقِّق قدس سرُّه[1]: إنَّ رجوع وحدة الشرط ووحدة الكل والجزء إلى وحدة الموضوع، ورجوع البواقي إلى وحدة المحمول أظهر؛ لأنَّ اعتبار الشرط والكل والجزء في الموضوع، واعتبارُ الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل في المحمول أنسب وأقوى فكلامٌ شعريٌّ.

والصواب أن يقال: هذه الوحدات مندرجةٌ تحت وحدتَي الموضوع والمحمول، والتخصيص تحكُّم.

وثالثاً: بأنَّ منها ما لا تعلقَ لها بالموضوع ولا بالمحمول، بل بالنسبة.

* * *

قوله: «وبعضهم اكتفَوا بوحدة النسبة فقط»

وهو مختار شارح «المطالع» حيث قال: «يمكن ردُّ جميع الوحدات إلى وحدة واحدة، وهي وحدة النسبة الحكمية، بحيث يكون السلب وارداً على النسبة الإيجابية التي ورد الإيجاب عليها؛ لأنَّه متى اختلف تلك الأمور

(١) في حاشيته على شرح الشمسية (٢/ ٢٢١ ـ ٢٢٢)

اختلف النسبة الحكمية باختلاف الموضوع، ضرورةَ أنَّ نسبة الشيء إلى أحد المتغايرين غيرُ نسبته إلى الآخر، وباختلاف المحمول؛ إذ نسبة أحد المتغايرين إلى الشيء غيرُ نسبة الآخر إليه، وباختلاف الزمان؛ لأنَّ نسبة أحد الشيئين إلى الآخر في زمان غيرُ نسبته إليه في زمان آخر، وعلى هذا القياس في باقي الأمور»[(١)].

وههنا بحث:

[السبب في تفصيل القوم في تعيين النقيض]

وهو أنَّه إذا كان نقيض القضية رفعَها، فيكفي في أخذ النقيض أن يُنفى عين ما أُثبِت، وذلك بإيراد كلمة السلب على لفظها قصداً إلى سلب معناه، فأيُّ حاجة في ذلك إلى الاشتراط بالشرائط المذكورة، وإلى التفصيل الذي يُوردونه في تعيين النقيض.

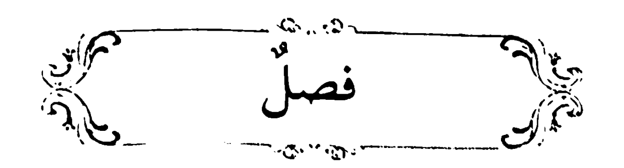
وأجيب بأنَّ الأمر على ما ذكر؛ فإنَّ النقيضين المتناقضتين يجب أن يكونا متحدَّين من جميع الوجوه، ولا يتغايران إلَّا بأنَّ في إحداهما إيجاباً، وفي الأخرى سلباً، لكن كثيراً ما يُغفل عن التغاير، ويُظن في قضيتين أنَّهما متناقضتان ويُغلط؛ مثلاً قولنا: «الخمر مسكر» مع قولنا: «الخمر ليس بمسكر» يُظن أنَّهما متناقضتان، ويُغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة

(١) شرح المطالع (٢/ ٢٤٩)

والفعل، فاشتراط الوحدات الثمانية تفصيلٌ لذلك المجمَل لئلا يُغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن أن يقعَ بها التغايرُ بين القضيتين، فالاشتراط بالشرئط المذكورة إنَّما هو لرفع اللبس والصَّون عن الخطإ في أخذ النقيض.

وأمَّا التفصيل الذي يوردونه في تعيين نقيضٍ نقيضٍ، فالغرض من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها ولوازمها المساوية لها، حتى يكون عندهم قضايا محصَّلةً مضبوطةً، ويسهل استعمالُها في العكوس والأقيسة والمطالب العلميَّة.

* * *



[في تناقض المحصورتين]

لا بدَّ في التناقض في المحصورتين من كون القضيتين مختلفتين في الكم - أعني الكليةَ والجزئيةَ -، فإذا كان إحداهما كليةً تكون الأخرى جزئيةً؛ لأنَّ الكليتين قد تكذبان، كما تقول: «كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان». والجزئيتين قد تصدقان، كقولك: «بعض الحيوان إنسان، بعض الحيوان ليس بإنسان». ويكون ذلك في كل مادة يكون الموضوع أعمَّ فيها.

* * *

قوله: «ويكون ذلك في مادَّة يكون الموضوع أعمَّ»

[تعيين الموضوع خارجٌ عن مفهوم القضية]

أورد عليه بأنَّ صدق الجزئيتين في مادة يكون الموضوع فيها أعمَّ ليس لاتِّحاد الكم، بل لعدم الاتحاد في خصوصية الموضوع، فيجوز أن يكون الاتِّحاد في خصوصية الموضوع شرطاً لتحقُّق التناقض في الجزئيتين، فلم يثبت اشتراطُ الاختلاف في الكم، بل عدم الاتحاد في الكلية.

وأجيب بأنَّ المعتبر في الأحكام إنَّما هو مفهوم القضية، وتعيين الموضوع في الجزئية خارجٌ عن مفهومها؛ لأنَّ الحكم فيها على البعض المبهم. والتناقض وغيرُه من أحكام القضايا إنَّما هو بالنظر إلى مفهوماتها، لا باعتبار

أمرٍ خـارجٍ عنهـا، ولـذا اشـتُرط الاختـلاف في الكمَّيـة مطلقـاً؛ لكونهـما داخـلاً في مفهـوم القضايـا المحصـورة.

والمـراد باتّحـاد الموضـوع في التناقـض اتحـاد العنـوان، لا اتحـاد خصوصيـة الـذات؛ فـلا يَتوجَّـه أنَّـه إذا اعتُـبِر وحـدة الموضـوع فقـد استُغني عـن اشـتراط الاختـلاف في الكميـة.

* * *

[في تناقض الموجَّهات البسيطة]

ولا بدَّ في تناقض القضايا الموجَّهة من الاختلاف في الجهة، فنقيض الضرورية المطلقةِ المكنةُ العامةُ. ونقيضُ الدائمةِ المطلقةُ العامَّةُ. ونقيضُ المشروطةِ العامَّةِ الحينيةُ الممكنةُ. ونقيضُ العرفيةِ العامَّةِ الحينيةُ المطلقةُ. هذا في البسائط الموجَّهة.

قوله: «ولا بدَّ في تناقض القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة»

فإذا اعتُبر في القضية جهةٌ فلا بدَّ من اعتبار سلب تلك الجهة في نقيضها، وذلك لأنَّ النقيض الصريح للموجَّهة رفعُها، وهو قد يكون كيفيَّةً أخرى كالإمكان؛ فإنَّه سلب الضرورة، وهي جهةٌ للقضية الضرورية، ورفعها جهة القضية الممكنة، وقد لا يكون الرفع جهةً أخرى، بل مساوقاً للجهة الأخرى كالدوام؛ فإنَّ رفعَه ليس جهةً، بل مساوقاً لجهة وهي فعليَّة الجانب المخالف.

ولا يكون رفع النسبة الموجَّهة مساوقاً لرفع النسبة موجهاً بجهة الأصل، بل قد يكون أعمَّ؛ فإنَّ إطلاق الرفع أعمُّ من رفع إطلاق الإيجاب لكونه مختصّاً بالدوام، وإطلاق الرفع يُجامع إطلاقَ الإيجاب ودوامَ الرفع، وكذا إمكان الرفع أعمُّ من رفع الإمكان.

وقد يكون أخص؛ فإنَّ ضرورة السلب أخصُّ من سلب الضرورة، ودوام السلب أخص من سلب الدوام، فلا بدَّ من الاختلاف في الجهة في تناقض الموجهات.

[إشكالٌ في اشتراط الاختلاف في الجهة في التناقض]

لا يقـال: قـد أثْبـتَ صاحـب «الكشـف»[1] التناقـض بـين المطلقتـين الوقتيَّتـن، حيث صرَّح بـأنَّ الدائمـة الكليـة نقيضُهـا الجزئيـة بحسـب الأوقـات، والمطلقـة العامـة كالمهملـة محمولـةٌ عـلى بعـض الأوقـات، والوقتيـة كالشَّـخصية، فكـما أنَّ الثبـوت لشـخص معيَّن يُناقـض السـلب عـن ذلـك الثبـوت كذلـك الثبـوت في وقـت معـين يناقـض السـلب في ذلـك الوقـت، فقـد تحقَّـق التناقـض مـن دون أن يختلـف الجهـةُ.

لأنَّـا نقـول: كـون النسـبة المقيّـدة بوقـت معـين مسـاويةً لرفـع النسـبة في ذلـك الوقـت غـيرُ مسـلَّم لجـواز أن يتحقَّـق رفـعُ النسـبة في ذلـك الوقـت بانتفـاء الوقـت، فالرفـع المقيـد بالوقـت أخـصُّ مـن رفـع الثبـوت المقيَّـد بـه.

* * *

قوله: «فنقيض الضرورية المطلقة الممكنةُ العامةُ إلخ»

السالبةُ للموجبة الضرورية، وللسالبة الضرورية الممكنة العامة الموجبةُ.

* * *

قوله: «ونقيض الدائمة المطلقة المطلقةُ العامَّةُ إلخ»

المطلقـة العامَّـة ليسـت نقيضـاً صريحـاً للدائمـة، بـل نقيضهـا الصريـحُ هـو رفعهـا، وسـلب الـدوام عـن جانـب يسـاوِقه فعليَّـة الجانـب المقابـل.

---

(١) هـو أفضـل الديـن الخونجـي المتـوفى سـنة ٦٤٦ هــ. واسـم كتابـه: كشـف الأسـرار عـن غوامـض الأفـكار، مطبـوع. انظـره: ص: ١٢٥.

قوله: «ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة»

التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية. وهذه قضية بسيطة لم تُعتبر في القضايا البسيطة المشهورة، واحتِيج إليها في نقيض بعض البسائط المشهورة؛ كما نص عليه السيِّد المحقق قدس سرُّه[1].

ونسبتها إلى المشروطة نسبةُ الممكنة إلى الضرورية، فكما أنَّ الضرورة بجسب الذات وسلبها متناقضان، كذلك الضرورة بحسب الوصف وسلبها متناقضان.

[زعم شارح المطالع بأنَّ الحينية الممكنة نقيض المشروطة بمعنى ما دام الوصف لا بشرط الوصف]

وزعم شارح «المطالع»[2] أنَّ هذا إنَّما يصح لو كانت المشروطة هي الضرورة ما دام الوصفُ، وأمَّا لو كانت بشرط الوصف فلا؛ لاجتماعهما على الكذب في مادةٍ ضرورةٍ لا يكون لوصف الموضوع دخل فيها، فلا يصدق «كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتباً»، ولا «ليس بعض الكاتب بحيوان بالإمكان حين هو كاتب».

وردَّ بأنَّه إنَّما يصح لو لم يكن للحينية الممكنة أيضاً معنيان: أحدهما: سلب الضرورة بشرط الوصف. والآخر: سلب الضرورة ما دام الوصف. ولو كان لها معنيان أيضاً فكل منها نقيض للمشروطة المقابلة له.

---

(١) انظر حاشيته على شرح الشمسية (٢/ ١٣١)

(٢) انظر: شرح المطالع (٢/ ٢٥٩)

[وهم الفاضل السيالكوتي]

وما توهَّم الفاضل اللاهوري في «حواشي شرح الشمسية» من أنَّ سلب الضرورة بشرط الوصف لا يناقضُ الضرورة بشرط الوصف. أما إذا اعتُبر شرط الوصف قيداً للسلب فلأنَّه يجوز أن لا يكون الضرورة، ولا سلبُها كليهما بشرط الوصف بأن لا يكون للوصف دخلٌ فيها؛ نحو «كل إنسان كاتب ما دام إنساناً، وليس كل إنسان كاتباً ما دام إنساناً». وأما إذا اعتبر قيداً للضرورة فلأنَّ سلب الضرورة الكائنة بشرط الوصف مثلاً ضرورةُ تحرُّك الأصابع بشرط الكتابة مسلوبةٌ في غير وقت الكتابة، فيصدق «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، وليس كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً بالفعل»[1] ليس بشيء.

لما قيل: إنَّ صدق سلب الضرورة بشرط الوصف في نفس
عدمَ وقوعها في الواقع؛ فإنَّ الواقع حينئذ محلٌّ للرفع، فلا
محلاً للمرفوع، وإلَّا لزم اجتماعهما في الواقع، وعلى تقدير اعتبار
وغيرها من الوحدات لا يصدق الحينية الممكنة بمعنى سلب الضر
هي بشرط الوصف إلَّا بأن لا يتحقَّق الضرورة بشرط الوصف في نف
أصلاً مع أنَّها صادقة في أوقات الوصف، فكيف يصدق سلبها في غير

* * *

(١) حاشية السيالكوتي على شرح الشمسية وعلى الحاشية الشريفية

قوله: «ونقيض العرفيةِ الحينيةُ المطلقةُ»

التي حكم فيها بالثبوت أو بالسلب بالفعل في بعض أوقات وصف الموضوع.

ونسبة العرفية العامة إلى الحينية المطلقة كنسبة الدائمة إلى المطلقة العامة؛ كما أنَّ نسبة المشروطة إلى الحينية الممكنة نسبةُ الضرورية إلى الممكنة العامة.

اعلم أنَّ ما ذُكر إنَّما يتمُّ لو كان الظرف في سوالب هذه الموجَّهات قيداً للمرفوع بأن يكون السلب وارداً على المقيَّد، وأما لو كان قيداً للرفع فلا يتم أصلاً؛ فإنَّ الحينية الممكنة السالبة كقولنا: «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان حين هو كاتب» لو كان الظرف فيها قيداً للرفع كان معناها إمكانَ السلب المقيَّد بوقت الكتابة، وهو لا يناقض ضرورةَ الثبوت المقيَّد به، وهو مناقض لضرورة الثبوت المقيَّد به، ويظهر من كلام بعض المَهَرة أنَّ الظرف في هذه القضايا قيد للرفع، فتأمل.

* * *



[في تناقض الموجّهات المركّبة]

ونقائضُ المركبّات منها مفهومٌ مردَّدٌ بين نقيضَي بسائطها. والتفصيل يُطلب من مطوَّلات الفن.

قوله: «مفهوم مردَّدٌ بين نقائض بسائطها»

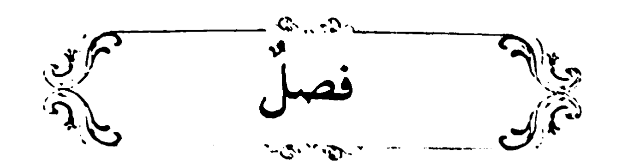
لا ريب أنَّ القضية المركبة مركَّبةٌ من جزئين؛ لأنَّها عبارة عن مجموع قضيتين متخالفتين بالإيجاب والسلب، فرفعها رفع أحد الجزئين على سبيل منعِ الخلو، ضرورةَ أنَّ نقيض كلِّ شيء رفعُه، فنقيض المركبة رفعُ ذلك المجموع، سواءٌ كان برفع أحدهما لا على التعيين، أو برفع المجموع، لكن الكلياتُ من المركَّبات لَمَّا لم تكن متفاوتةً تحليلاً وتركيباً فرفعُ أحد جزئَيها مساوقٌ لرفع المجموع، فطريق أحد نقيضِها أن يُحلَّل إلى بسيطها، أو يُؤخذ نقيض كلٍّ منهما، ويتركَّب منفصلةٌ مانعةُ الخلو، ضرورةَ أنَّ رفع المجموع إن كان برفع جزئيها فيتحقَّق نقيضاهما، وإن كان برفع جزء فيتحقَّق نقيض هذا الجزء، فيتحققُ أحد جزئي الانفصال، وهو مساوق لرفع المجموع، فيكون نقيضاً له.

وأمَّا الجزئية فإنَّها تتفاوت عند التحليل والتركيب؛ فإنَّ موضوع الإيجاب والسلب فيها عند التركيب واحدٌ، وأمَّا عند التحليل فيجوز أن يكون موضوع إحداهما غيرَ موضوع الأخرى، فلا يَكفي في أخذ نقيضها المفهومُ المرددُ بين نقيضي الجزئين، لجواز كذب المركَّبة مع كذب نقيض جزئيها إذا كان المحمول ثابتاً لبعض أفراد الموضوع دائماً، ومسلوباً عن الأفراد الباقية دائماً، فيكون المركبة الجزئيةُ كاذباً لكذب اللَّادوام، ويكون كلُّ نقيض من جزئيها أيضاً كاذباً.

أما الموجبة الكلية فلدوام سلب المحمول عن البعض، وأما السالبة الكلية فلدوام إيجاب المحمول لبعض.

فإذا قلنا: «بعض الحيوان إنسان لادائماً» يكذب المركبة الجزئية، ويكذب أيضاً قولُنا: «كلُّ حيوان إنسان دائماً» أو «لا شيء من الحيوان بإنسان دائماً»، فالطريق في أخذ نقيضها أن يُردَّد بين نقيضي محمولي الجزئين بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الموضوع، فيكون النقيض في قولنا: «بعض الحيوان إنسان لا دائماً» «كلُّ فرد من أفراد الحيوان إما إنسان دائماً، أو ليس بإنسان دائماً»، وهي حملية مردَّدةُ المحمول لانتساب محمولها إلى كلِّ واحدٍ واحدٍ من أفراد الموضوع إيجاباً وسلباً، وبجهتي نقيضَي جزئَي المركبة الجزئية، وهذا الحملية شبيهةٌ بالمنفصلة مساويةٌ لنقيض الجزئية، لكنَّها غيرُ مساوية الصدق معها إذا كانتا كليَّتين لصدق قولنا: «كل عدد إما زوج أو فرد» مانعة الجمع والخلو، بخلاف ما إذا قلنا: «دائما إما أن يكون كلُّ عدد زوجاً وإما أن يكون كلُّ عدد فرداً» لجواز خلو الواقع عنهما بأن يكون بعض العدد زوجاً، وبعض العدد فرداً.

* * *



فصلٌ

[في تناقض الشرطيات]

ويُشترط في أخذ نقائض الشرطياتِ الاتفاقُ في الجنس والنوع، والمخالفةُ في الكيف.

فنقيضُ المتصلة اللزومية الموجبةِ سالبةٌ متصلةٌ لزوميةٌ. ونقيض المنفصلة العنادية الموجبة سالبةٌ منفصلةٌ عناديةٌ، و هكذا.

فإذا قلت: «كلما كان آ ب فـج د» كان نقيضه «ليس كلّما كان آ ب فـج د». وإذا قلت: «دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً» فنقيضه «ليس دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً».

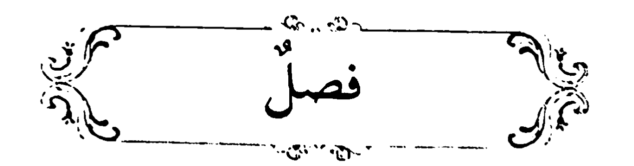
* * *

قوله: «ويُشترط في أخذ نقائض الشرطيات إلخ»

[الاتحاد في الجنس والنوع مشروط في النقيض الصريح دون غيره]

هذا إذا أريد النقيض الصريح، وأمّا إذا أريد أعمُّ منه ومن اللازم المساوي، فلا يُشترط أصلاً؛ لأنّك قد عرفت آنفاً أنَّ نقيض الحمليةِ المركَّبةِ منفصلةٌ مانعةُ الخلو. والتناقض من الطرفين، فيكون تلك الحمليةُ نقيضاً لمانعة الخلو أيضاً.

* * *



العكس المستوي

ويقال له: «العكس المستقيم» أيضاً. وهو عبارةٌ عن جعل الجزء الأوَّل من القضية ثانياً، والجزء الثاني أوَّلاً، مع بقاء الصدق والكيف.

فالسالبة الكلية تنعكس كنفسها، كقولك: «لا شيء من الإنسان بحجر» ينعكس إلى قولك: «لا شيء من الحجر بإنسان»، بدليل الخلف.

تقريره: أنَّه لو لم يصدق «لا شيء من الحجر بإنسان» عند صدق قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر» لصدق نقيضُه ـ أعني قولَنا: «بعض الحجر إنسان». فنضمُّه مع الأصل ونقول: «بعض الحجر إنسان. ولا شيء من الإنسان بحجر». يُنتج «بعض الحجر ليس بحجر»، فيلزم سلب الشيء عن نفسه، وذلك محال.

والسالبة الجزئية لا تنعكس لزوماً؛ لجواز عموم الموضوع في الحملية، والمقدِّمِ في الشرطية، مثلاً يصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان»، وليس يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان».

والموجبة الكلية تنعكس إلى موجبة جزئية، فقولُنا: «كل إنسان حيوان» ينعكس إلى قولنا: «بعض الحيوان إنسان»، ولا ينعكس إلى موجبة كلية؛ لأنَّه يجوز أن يكون المحمول أو التالي عامّاً، كما في مثالنا، فلا يصدق «كل حيوان إنسان».

قوله: «وهو عبارة عن جعل الجزء الأول إلخ»

[المراد من جعل الجزء الأول ثانياً]

اعلم أنَّ المراد من جعل الجزء الأولِ من القضية ثانياً أن يُجعل عنوانُ الجزء الأوَّل ثانياً، وذاتُ الثاني أوّلاً، فليس العكس عبارةً عن جعل ذات الأول ثانياً، ووصف الثاني أوّلاً، بل الأوَّل فيه ذات الثاني، والثاني وصف الأول.

[المراد ببقاء الصدق]

والمراد ببقاء الصدق أنَّ الأصل ينبغي أن يكون بحيث لو صدُق لصدق العكسُ، لا أنَّ الأصل ينبغي أن يكون صادقاً، والعكس تابعاً له فيه.

[اشتراط بقاء الكذب في العكس]

وأمَّا اشتراط بقاء الكذب كما وقع في «الإشارات» فليس بشيءٍ، لما قال المحقِّق الطوسي في «شرحه»: «إنَّ استلزام صدق الملزوم لِصدق لازِمه لا يقتضي استلزامَ كذب الملزوم لكذب لازمه؛ فإنَّ استثناء نقيض المقدِّم لا ينتج. ومن الموادِّ الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا: «كل حيوان إنسان»؛ فإنَّه كاذب، وعكسه وهو «بعض الإنسان حيوان» صادق، فزيادة الكذب في الكتاب سهوٌ، لعلَّه وقع من ناسخيه؛ فإنَّ أكثر الكتب خاليةٌ عنها. وقد رأيت بعض نسخِ هذا الكتاب أيضاً خالياً عنها. وكثيرمن المتأخرين لم يتنبَّهوا لهذا، وذكروا قيد الكذب في مصنَّفاتهم»[1].

---

(١) شرح الإشارات (١/ ١٩٦)

[المعنى الثاني للعكس]

واعلم أنَّ العكس كما قد يُطلق على المعنى المصدريِّ، كذلك قد يُطلق على القيضة الحاصلة بالتبديل، فيقال: مثلاً عكس الموجبة الكلية موجبةٌ جزئيةٌ.

ويُعرَّف العكس بهذا المعنى: بأنَّه أخصُّ قضيةٍ لازمةٍ للقضية بطريق التبديل موافقةٌ لها في الصدق والكيف، فلا بدَّ في إثبات العكس من أمرين:

أحدهما: أنَّ هذه القضية لازمٌ للأصل، وذلك بالبرهان المنطبِق على المواد كلِّها.

والثاني: أنَّ ما هو أخص من تلك القضية ليست لازمةً لذلك الأصل، ويظهر ذلك بالتخلف في بعض الصُّور.

* * *

قوله: «فالسالبة الكلية»

[المراد من أنَّ السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية]

يعني أنَّ السالبة الكلية من حيث إنَّها سالبة كلية مع قطع النظر عن الضرورة والدوام وغيرهما يجب أن ينعكس سالبةً كليةً؛ لأنَّ مفهوماً مَّا إذا كان مسلوباً عن جميع أفراد المفهوم الآخر كان المفهوم الآخر مسلوباً عن جميع أفراد المفهوم الأول، وإلَّا لاجْتَمع المفهومان في فرد. فحاصل السالبة الكلية عدم اجتماع المفهومين؛ كالناطق والفرس في فرد، فإذا صدق «لا شيء من الناطق بفرسٍ» صدق «لا شيء من الفرس بناطق»، وإلا يلزم اجتماعُهما في فرد، وهو خلاف المفروض.

وبهذا اندفع أنَّ السوالب السبع الكلية التي أخصُّها الوقتيةُ لا عكس لها؛ فإنَّ قولنا: «لا شيء من القمر بمنخسفٍ وقتَ التربيع» لا ينعكس إلى قولنا: «لا شيء من المنخسف بقمر بالإمكان» الذي هو أعمُّ الجهات، وذلك لأنَّ عدم انعكاس السالبة الموجَّهة من حيث إنَّها موجهةٌ بجهة خاصةٍ لا ينافي كونَ السالبة من حيث إنَّها سالبة منعكسةً، فعدم الانعكاس بخصوص الجهة ساقطٌ عن الاعتبار؛ كما أنَّ الانعكاس بخصوص المادة ساقط عنه.

***

قوله: «بدليل الخلف»

وهو مطلقاً عبارة عن إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. وفي هذا المقام عبارة عن ضمِّ نقيض العكس مع الأصل لينتج المحال، وهو سلب الشيء عن نفسه؛ مثلاً متى صدق قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر» وجب أن يصدق «لا شيء من الحجر بإنسان» وإلَّا يصدق نقيضه وهو قولنا: «بعض الحجر إنسان»، فنجعله لإيجابه صغرى، وأصلَ القضية لكليتها كبرى، ونقول: «بعض الحجر إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر» ينتج «بعض الحجر ليس بحجر»، وهو محال، فصدقُ النقيض مع الأصل محال؛ لأنَّه مستلزم للمحال، والمستلزم للمحال محال، فيجب صدق الأصل معه وهو المطلوب.

وما قيل: «إنَّه يجوز أن يكون كلٌّ من الطرفين صادقاً، ويكون منشأ المُحال هو المجموع» ساقطٌ؛ لأنَّ هذا الاحتمال لا ينافي المطلوبَ، وهو امتناع صدق النقيض مع الأصل، ولزوم العكس له.

قوله: «والسالبة الجزئية لا تنعكس»

لجواز عموم الموضوع، فيجوز سلب الأخص عن الأعم، ولا يجوز سلب الأعم عن الأخص، فلا يصح كونُ السالبة الجزئيةِ عكساً للسالبة الجزئية. وإذا لم يصدق الجزئية فالكية بالطريق الأولى. وانعكاس السالبة الجزئية في بعض المواد كما إذا كانت إحدى الخاصَّيتين غيرُ معتدٍّ بها كما عرفت[1].

* * *

قوله: «والموجبة الكلية»

اعلم أنَّ الموجبة كليةً كانت أو جزئيةً تنعكس إلى موجبة جزئية بالافتراض والخلف.

أما الافتراض فتقريره أنَّا إذا قلنا: «كل ج ب. أو بعض ج ب» فيلزم أن يصدق «بعض ب ج» وإلَّا فنفرض ذات الموضوع د فـ«د ب»؛ لأنَّ ذات الموضوع لا بدَّ أن يتصف بالعنوان، فينتج أنَّ «بعض ب ج» وهو المطلوب.

[الافتراض تصرُّفٌ في عقدي الوضع والحمل، وليس بقياس]

وأورِد عليه[2] بأنَّه مبني على قياس من الشكل الثالث، فهو بيان بما لم يُبين بعدُ.

---

(١) آنفاً في بيان انعكاس السالبة الكلية مع قولهم بعدم انعكاس السوالب السبع.

(٢) المورد هو الشيخ المقتول في حكمة الإشراق. انظر: شرح حكمة الإشراق للعلامة الشيرازي (١/ ٢٣٩)

الجواب: أنَّ الافتراض ليس بقياس فضلاً عن الشكل الثالث، فإنَّ محصَّله توصيفُ ذات الموضوع بوصف المحمول. وحمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضيةً متعارفةً لاستدعائها تغايرَ الحدَّين بحسب المفهوم، واتحادَهما بحسب الذات والوجود، وذات الموضوع مع وصفه ليس كذلك؛ لأنَّ تسمية ذات الموضوع بـ«د» لا يَجعل الجيمَ عنواناً لذات الموضوع.

فالافتراض ليس إلا تصرُّفاً مَّا في عقدَيِ الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقدَ حمل، وعقدِ الحمل عقدَ وضع، ولا تباين في حدوده بحسب المفهوم، والقياس يستدعي حدوداً متغايرةً بحسب المفهوم.

هذا محصل ما أفاد المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»[1]، وارتضاه العلامة الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»[2].

وأما الخلف فهو أن يُضمَّ نقيض العكس إلى الأصل لينتج سلبَ الشيء عن نفسه، مثلاً متى صدق «كلُّ ج أ، و بعضُه ب»، فلا بدَّ أن يصدق «بعض ب ج»، وإلَّا لصدق نقيُضه وهو «لا شيء من ب ج»، فنجعله كبرى، وأصلَ القضية صغرى، فينتج «بعض ج ليس ج».

وأورد أنَّ الخلف لم يُبيَّن بعد، بل يُبيَّن عند ذكر القياسات الشرطية.

---

(١) شرح الإشارات (١/ ١٩٨ ـ ١٩٩)

(٢) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ١٣٥، ٢٣٩)

وأجيب بأنَّ الخلف وإن كان موضع ذكره القياسات الشرطية، لكنَّه قياس بيِّنٌ في نفسه غيرُ محتاج إلى بيان. والغرض من ذكره هناك مجرداً عن خصوصيات المواد كونُه أحد انواع القياس، والاستحسان يستدعي ذكرَه هناك، فلا يلزم شيء إلَّا سوءَ الترتيب من غير ضرورة.

* * *

قوله: «لأنَّه يجوز أن يكون المحمول عامّاً»

ويمتنع حمل الخاص على كل أفراد العام، فلا يصدق الموضوع أو المقدمُ على جميع أفراد المحمول أو التالي على جميع تقاديره.

ولا يجري الخلف ضرورةَ أنَّ نقيض الموجبة الكلية سالبةٌ جزئيةٌ، وهي غير صالحة لصغروية الشكل الأول، ولا لكبرويتها.

* * *

[شكٌّ في انعكاس الموجبة الكلية وجوابه]

وههنا شكٌّ، تقريره: أنَّ قولنا: «كل شيخ كان شابا» موجبةٌ كليةٌ صادقةٌ مع أنَّ عكسه «بعض الشاب كان شيخاً» ليس بصادق.

أجيب عنه: بأنَّ عكسه ليس ما ذكرت، بل عكسه «بعض من كان شاباً شيخ».

وقد يجاب بوجه آخر، هو أنَّ حفظ النسبة ليس بضروري في العكس، فعكسه «بعض الشاب يكون شيخا»، وهو صادق لا محالة.

* * *

قوله: «بل عكسه بعضُ ما كان شاباً شيخٌ»

[فساد الجواب الأول]

فيه نظرٌ ظاهر؛ فإنَّ «كان» رابطةٌ، وهي لعدم استقلالها لا تصلح للمحمولية، ولا لوقوعها جزءً من المحمول. فالمحمول هو الشاب فقط، ففي العكس لا بد أن يكون موضوعاً.

[فساد الجواب الثاني]

وأما الوجه الآخر من الجواب فهو وإن كان مختارَ بعض أهل التحقيق، لكنه فاسدٌ جداً لما أفاد بعض الأعلام قدس سرُّه أنَّ الأصل مطلقةٌ وقتيةٌ، وهي لا تنعكس إلى مطلقة وقتية.

[الصواب في الجواب]

فالصواب أن يقال: إنَّ هذه القضية حُكِم فيها بثبوت المحمول ثبوتاً موقَّتاً بزمان الماضي فهي مطلقة وقتية إن لم يُعتبر فيها الضرورة، ووقتية مطلقة إن اعتبرت، وهما تنعكسان مطلقةً عامةً، فعكسها «بعض الشاب شيخ بالفعل». وهي صادقة لا محالةً؛ لأنَّ بعض ما يصدق عليه الشاب في أحد الأزمنة أعني الماضي شيخٌ في أحد الأزمنة أعني المستقبل، فافهم.

[إيرادٌ في انعكاس الموجبة الجزئية وجوابه]

والموجبة الجزئية تنعكس إلى موجبة جزئية، كقولنا: «بعض الحيوان إنسان» ينعكس إلى قولنا: «بعض الإنسان حيوان».

وقد يُورد على انعكاس الموجبة الجزئية كنفسها إيراد: وهو أنَّ «بعض الوتد في الحائط» صادق، وعكسه ـ أعني «بعض الحائط في الوتد» ـ غير صادق.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنَّ عكس هذه القضية ما قلتَ من: «بعض الحائط في الوتد»، بل عكسه « بعض ما في الحائط وتد»، ولا مرية في صدقه.

* * *

قوله: « بل عكسه بعض ما في الحائط وتدٌ»

لأنَّ العكس المستوي عبارةٌ عن جعل الموضوع محمولاً، وبالعكس كما عرفتَ، والحائط جزء المحمول، لا كلّه؛ إذ كلُّه في الأصل في الحائط، فيكون عكسها «بعضُ ما في الحائط وتدٌ».

قال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»: «بعض المحمول لا يكون محمولاً، وبعض الموضوع لا يكون موضوعاً. واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحاً»[1].

[إشكالٌ آخر]

وههنا إشكال آخر، تقريره أنَّ قولنا: «بعض النوع إنسان» صادق مع كذب العكس وهو قولنا: «بعض الإنسان نوع».

وأجيب بأنَّ المعتبر في القضايا الحملُ المتعارف، وقولنا: «بعض النوع إنسان» كاذب بالحمل المتعارف؛ لأنَّ المعتبر فيه صدقُ مفهوم المحمول إمَّا على نفس الموضوع بأن يكون هو نفسُه فرداً للمحمول، أو على أفراده بأن يكون أفراده أفراداً للمحمول كما عرفت سابقاً، لا أن يكون فرد الموضوع نفسَ مفهوم المحمول، وههنا أفراد الموضوع ليست أفراداً للإنسان، بل من أفراده نفسُ مفهوم الإنسان.

* * *

[باقي مباحث العكوس]

وباقي مباحث العكوس من عكس الموجهات والشرطيات فمذكور في المطوَّلات.

* * *

---

(١) شرح الإشارات (١/ ١٩٧)

قوله: «وباقي العكوس من الموجَّهات إلخ»

ولا بدَّ من ذكرها ولو إجمالاً، فنقول: قد عرفت أنَّ الموجبات كليةً كانت أو جزئيةً تنعكس جزئيةً؛ لاحتمال عموم الموضوع، وامتناعِ حمل الأخص على كل أفراد الأعم.

[عكس الوجوديتين والوقتيتين والمطلقة العامة]

فبحسب الجهة ينعكس الوجودية اللاضرورية، والوجودية اللادائمة، والوقتية، والمنتشرة، والمطلقة العامة مطلقةً عامةً؛ لأنَّا إذا قلنا: «بعض ج ب بالفعل» كان معناه أنَّ شيئاً مما يُوصف بج بالفعل يوصف بب بالفعل، فذلك الشيء يكون موصوفاً بب بالفعل، وبج بالفعل أيضاً، فبعض ب بالفعل ج بالفعل.

واستدلَّ عليه بالافتراض، والخلف، والعكس.

أمَّا الأول فهو أن يُفرض ذات الموضوع «د»، فـ«د» «ب» بالفعل؛ لأنَّ القضية فعليةٌ.

و«د» «ج» بالفعل؛ إذ لا بدَّ من اتِّصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل، ينتج أنَّ «بعض ب ج بالفعل». وهو المطلوب.

وأمَّا الثاني فهو أن يُضمَّ نقيض العكس إلى الأصل لينتج سلبَ الشيء عن نفسه، فيقال: إذا صدق «كلُّ ج ب، أو بعض ج ب بالإطلاق» وجب أن يصدُق «بعض ب ج بالإطلاق»، وإلَّا لصدق نقيضه، وهو «لا شيء من ب ج دائماً»، فنجعله كبرى، وأصل القضية صغرى، ينتج «بعض ج ليس ج دائماً».

وأمَّا الثالث فهو أن يُعكس نقيض العكس ليرتدَّ إلى نقيض الأصل إن كان جزئياً، أو ضدِّه إن كان كليّاً؛ مثلاً إذا صدق «كل ج أو بعض ج ب بالإطلاق» وجب أن يصدُق «بعض ج ب بالإطلاق»، وإلَّا فيصدق «لا شيء من ب ج دائماً»، وينعكس إلى «لا شيء من ج ب دائماً»، وقد كان «كلُّ ج ب، أو بعض ج ب»، هذا خلف.

والتقريب فيه أنَّه لا يجوز صدق الأصل مع لازم نقيض العكس، وإلَّا لزم اجتماع النقيضين. وهذا على تقدير كون الأصل جزئياً ظاهر. وأمَّا على تقدير كونه كلياً فلاستلزامه للجزئي، فيمتنع صدق الأصل مع نقيض العكس، فيمتنع صدقه بدون العكس.

وإذا ثبت أنَّ المطلقة العامة التي هي أعمُّها تنعكس إلى مطلقةٍ عامةٍ، ولازم الأعمِّ لازم الأخص، ثبت أنَّ البواقي أيضاً تنعكس إلى مطلقةٍ عامةٍ.

لا يقال: لا يثبت بما ذُكر إلَّا لزوُم المطلقة العامة في عكس هذه الموجَّهات، ولا يلزم منه أن يكون المطلقة العامة عكساً لها؛ إذ العكس عبارة عن أخصِّ لازمٍ، فلا بدَّ من بيان عدم لزوم الزائد من الإطلاق.

لأنَّا نقول: الوقتية الكلية أخصُّ القضايا المذكورة، وهي لا تنعكس إلى الأخصِّ من المطلقة، كالحينية؛ لجواز التنافي بين وصفي الموضوع والمحمول، فلا يصدق وصف الموضوع على ذات المحمول حين اتِّصافه بوصف المحمول، كقولنا: «كل منخسف مضيءٌ بالتوقيت لا دائماً»، ولا يصدق «بعض المضيء منخسفٌ حين هو مضيء». وعدم انعكاس الأخص يستلزِم عدمَ انعكاس الأعم.

[عكس الدائمتين والعامتين]

وينعكس الدائمتان - أعني الضروريةَ والدائمةَ -، والعامتان - أعني المشروطةَ العامةَ والعرفيةَ العامةَ - حينيةً مطلقةً.

أمّا الدائمتان فلأنَّ مفهومهما أنَّ وصف المحمول ثابت ما دام ذات الموضوع موجودةً، ووصف الموضوع ثابت له في الجملة؛ إذ المراد ما صدق عليه الموضوع بالفعل؛ فصحَّ اجتماع وصفي الموضوع والمحمول على ذات واحدةٍ في بعض أوقات ذات الموضوع، وبعض أوقات وصف المحمول، فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض أوقات وصف المحمول، وهو مفهوم الحينية المطلقة .

وأمّا العامتان فلأنّه قد حُكم فيهما بأنَّ وصف المحمول صادق ما دام وصف الموضوع، فهما يجتمعان على ذات واحدة في جميع أوقات وصف الموضوع، فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض أوقات وصف المحمول.

وقد يُستدل بالوجوه الثلاثة المذكورة.

[عكس الخاصتين]

وينعكس الخاصتان أعني - المشروطةَ الخاصةَ، والعرفيةَ الخاصةَ - حينيةً لا دائمةً أي حينيةً مقيدةً باللادوام الذاتيِّ.

أمّا لزوم الحينية فلأنّها لازم للعام - أي المشروطةِ العامّة والعرفيةِ العامة -. ولازم العام لازم للخاص.

وأمَّا لزوم اللادوام في العكس فلأنَّه لو لم يكن اللادوام لازماً لدوام عنوان الموضوع لدام المحمولُ في الأصل، وقد فُرض المحمول في الأصل لا دائماً، هذا خلف .

[عكس الممكنتين]

وأمَّا الممكنتان - أعني الممكنةَ العامةَ، والخاصةَ - فعلى مذهب من يقول: بانعكاس الضرورية كنفسها تنعكسان ممكنةً عامةً؛ فإنَّ نقيضي المتساويين متساويان.

وهذا على طور الفارابي ظاهرٌ جدّاً؛ لأنَّ الصغرى الممكنة ينتج في الأول والثالث، فيجري الخلفُ والافتراضُ.

وأمَّا على رأي الشيخ من أنَّ اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل، فلا يخلو إمَّا أن يُعتبر بفعل بحسب نفس الأمر، أو بمجرد الفرض، سواءٌ كان مطابقاً لنفس الأمر أو لا.

على الأوَّل لا ينعكس الممكنتان ممكنةً؛ لأنَّه قد يصدق كل ما يتصف بج بالفعل في نفس الأمر فهو ب بالإمكان، ولا يصدق بعض ما يتصف بب بالفعل في نفس الأمر فهو ج بالإمكان؛ لجواز أن لا يخرُج الممكن من القوة إلى الفعل.

وعلى الثاني فالممكنة تنعكس ممكنةً؛ لأنَّ معناها حينئذ أنَّ ما صدق عليه ج، أو فرضه العقل ج بالفعل فهو ب بالإمكان، ولا شكَّ أنَّ ما هو ب بالإمكان ممَّا يفرضه العقل ب بالفعل وإن بقي بالقوة دائماً[1].

فهناك شيء قد اجتمع فيه وصف ب بالإمكان، بل بالفعل الفرضي، ووصفُ ج بالإمكان، فبعض ما أمكن أن يكون ب، وفرضه العقلُ ب بالفعل «ج» بالإمكان، وهو مفهوم العكس، فتأمل.

[عكس السوالب]

[عكس الدائمتين والعامتين]

وأمَّا السوالب فهي إمَّا كلية أو جزئية، فمن الكليات تنعكس الدائمتان ـ أعني الضروريةَ، والدائمة ـ، والعامتان ـ أعني المشروطة العامة، والعرفية العامة ـ كنفسها بالخلف.

---

(1) فيه أن الاختلاف في مذهب الشيخ ليس في فرض الاتصاف، بل في فرض وجود الموضوع. وقد سبق كلام الشارح الفاضل فيه في المبحث الثالث من فصل في بيان معنى قولهم: «كل ج ب». فراجعه. فلعل كلامه هنا غفلة مما قرره هناك. فتأمَّل. على أن الاختلاف في انعكاس الممكنة موجود في مذهب الشيخ. ولكن ليس وجهه ما ذكره الشارح العلامة رحمه الله، بل الوجه ما سيذكره بعد قليل من التحقيق في انعكاس الضرورية ضرورية أو دائمة، فإن كان المراد من الضرورة هي المطلقة، ويكون معنى الإمكان على هذا سلب الضرورة المطلقة. والموجبة الممكنة حينئذ مستلزمة للمطلقة العامة. وإن أريد الضرورة الذاتية فمعنى الإمكان هو سلب الضرورة الذاتية. والإمكان الذاتي لا يستلزم الفعلية. والتفصيل في حواشي شرح السلم لملا حمد الله (ص: ١٦٨ ـ ١٦٩)

وتقريره في الدائمة والعرفية أنَّه لو لم يصدُق الدائمةُ في عكس الدائمة لَصدق المطلقة العامة، ونضمُّها مع الأصل، فيُنتج سلبَ الشيء عن نفسه.

وكذا لو لم يصدق العرفية العامة في عكس العرفية العامة لَصدقت الحينية المطلقة، ونضمها مع الأصل بأن نجعل النقيض لإيجابه صغرى، والأصل لكليَّته كبرى، فينتج سلب الشيء عن نفسه.

ولا يجري مثل هذا البيان في الضرورية، والمشروطة العامة؛ لأنَّ نقيض الضرورية الممكنةُ العامةُ، ونقيضَ المشروطة الحينيةُ الممكنةُ. والممكنة العامة وكذا الحينية الممكنة لا تصلح لصغرويَّة الشكل الأول؛ لاشتراط الفعلية فيها، ولذا قيل: إنَّه لو لم يصدق الضرورية في عكس الضرورية لصدقت الفعليةُ؛ لأنَّ المراد بالضرورة المعنى الأعم من الذاتية والغيرية، فالإمكان أيضاً بالمعنى الأعم. ولما صدقت الممكنة لزم أن تكون الضرورة بالمعنى الأعم مسلوبةً عن الجانب المخالف، فيلزم إمكان صدق الإطلاق في الجانب الموافق، وصدق الإطلاق محال؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه، فصدق الإمكان محال، وإذا استحال صدق الإمكان ثبت الضرورة.

وقِس عليه المشروطةَ العامةَ؛ فإنَّه لو لم يصدق المشروطة في عكس المشروطة العامة لصدق الحينية الممكنة، وصدقها مستلزم لإمكان صدق الحينية المطلقة إمكاناً وقوعيّاً. وصدق الحينية المطلقة محال، فصدق الحينية الممكنة محال، فصدق المشروطة العامة واجب.

[التحقيق في عكس الضرورية والمشروطة العامة]

والمشهور فيما بين المتأخرين أنَّ الضرورية تنعكس دائمةً، والمشروطة العامة عرفيةً عامةً. واستدلوا عليه بأنّا إذا فرضنا أنَّ مركوب زيد بالفعل منحصرٌ في الفرس مع إمكان مشموله للحمار صدق «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة»، ولا يصدق قولنا: «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة» لصدق قولنا: «بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان».

والتحقيق أنّه إن عُني بالضرورة الضرورةُ الذاتيةُ، وبالإمكان سلبُ الضرورة الذاتية فالعكس للضرورية الدائمةُ للتخلُّف في المثال المذكور. وإن عني بها الضرورة المطلقة أعمَّ من أن تكون بالنظر إلى الذات أو بالنظر إلى الغير، فالضرورية تنعكس كنفسها بالضرورة. ولا يمكن انفكاك الدوام عن الضرورة المطلقة كما بُرهن عليه في الحكمة، فلا يصدق قولنا: «بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان» أصلاً، بل يصدق «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة»؛ إذ دوام سلب المركوبية عن الحمار لا بدَّ له من علةٍ، فبالنظر إلى تلك العلة يتحقق الضرورة قطعاً.

وأما المشروطة فإن فسِّرت بالضرورة ما دام الوصف، أو بالضرورة بشرط الوصف فلا تنعكس كنفسها.

لأنّه حُكِم[1] في الأصل أنَّ ذات الموضوع ينافي وصفَ المحمول في جميع أوقات وصف الموضوع، ولا يلزم منه المنافاةُ بين الوصفين مطلقاً حتى يلزمَ

(١) أي إن فسِّرت المشروطة بالضرورة ما دام الوصف.

من صدق أحدهما على شيء انتفاءُ الآخر، غايةُ ما في الباب أن يكون وصف الموضوع ووصفُ المحمول متنافيين في ذات الموضوع، ومفهومُ العكس منافاة ذات المحمول ووصف الموضوع في جميع أوقات وصف المحمول.

وأيضاً[1] مجموع ذات الموضوع ووصفه وإن كان منافياً لوصف المحمول، لكنَّه لا يستلزم إلَّا المنافاةَ بين الوصفين في ذات الموضوع، ولا يلزم منه المنافاتُ بين مجموع ذات المحمول ووصفه، وبين وصف الموضوع.

وإن فُسِّرت بالضرورة لأجل الوصف تنعكس كنفسها؛ لأنَّ المنافاة بين وصف الموضوع ووصف المحمول متحققةٌ، ضرورةَ أنَّ منشأ الضرورة السلبية هو وصفُ الموضوع. وإذا تحقق المنافاة بين الوصفين فمتى تحقق وصف المحمول امتنع صدق وصف الموضوع، فتكون المنافاة متحققةً بين ذات المحمول ووصف الموضوع لأجل وصف المحمول، وهو مفهوم العكس. كذا في «شرح المطالع»[2].

[عكس الخاصتين]

وتنعكس الخاصتان - أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة - إلى عامَّتين مع اللادوام في البعض.

أمَّا الانعكاس إلى العامتين؛ فلأنَّ العامتين تنعكسان كنفسيهما، ولازم الأعم لازم الأخص.

---

(١) هذا إن فسرِّت المشروطة بالضرورة بشرط الوصف.

(٢) شرح المطالع (٢/ ٣٠٨-٣٠٩)

وأمَّا اللادوام في البعض فلأنَّ لادوام الأصل موجبةٌ كليةٌ مطلقةٌ، فينعكس إلى موجبة جزئية.

ولا تنعكسان كنفسيهما ـ أي العامتين ـ مع قيد اللادوام في الكل؛ لأنَّه يصدق قولنا: «لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتباً لا دائماً» مع كذب «لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكناً لا دائماً» لكذب اللادوام، «وهو كل ساكن كاتب بالإطلاق»؛ لِصدق «بعض الساكن ليس بكاتب دائماً» كالأرض.

وإنَّما احتيج إلى هذا البيان مع أنَّ لادوام الأصل موجبةٌ كليةٌ، ولا تنعكس كليةً لاحتمال أن يكون انضمام الموجبة الكلية إلى قضية أخرى يوجب عكسَها كلياً؛ كما في السالبتين الجزئيتين الخاصتين.

[لا عكس للسبع البواقي]

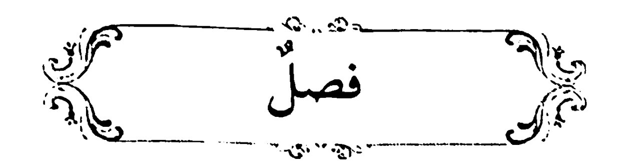
ولا عكس للسبع البواقي، وهي الوقتيان، والوجوديتان، والممكنتان، والمطلقة العامة؛ فإنَّ أخصها الوقتيةُ، وهي لا تنعكس إلى الممكنة؛ لأنَّه يصدق «لا شيء من القمر منخسف بالتوقيت لا دائماً» مع كذب «بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان»؛ لِصدق «كل منخسف قمر بالضرورة». ولما لم تنعكس الوقتية إلى الممكنة لم تنعكس إلى قضيةٍ أصلاً. ومتى لم ينعكس الوقتية لم ينعكس البواقي؛ إذ هي أخصها، وعدم انعكاس الأخص يوجب عدمَ انعكاس الأعم.

[عكس السوالب الجزئية]

وأمَّا السوالب الجزئية فلا ينعكس منها إلَّا الخاصتان؛ فإنَّهما تنعكسان كنفسيهما.

هذا هو القول الجُمليُّ في هذا المقام، والتفصيل مذكور في المبسوطات.

* * *



فصلٌ

عكس النقيض

هو جعل نقيض الجزء الأوَّل من القضية ثانياً، ونقيضِ الجزء الثاني أوَّلاً، مع بقاء الصدق والكيف. هذا أسلوب المتقدمين.

فتنعكس الموجبه الكلية بهذا العكس كنفسها، كقولنا: «كل إنسان حيوان» ينعكس إلى قولنا: «كل لا حيوان لا إنسان».

والموجبة الجزئية لا تنعكس بهذا العكس؛ لأن قولنا: «بعض الحيوان لا إنسان» صادق، وعكسه ـ أعني «بعض الإنسان لا حيوان» ـ كاذب.

والسالبة الكلية تنعكس إلى سالبة جزئية، تقول: «لا شيء من الإنسان بفرس»، وتقول في عكسه بهذا العكس: «بعض اللافرس ليس بلا إنسان» إلى جزئية، ولا تقول: «لا شيء من اللافرس بلا إنسان»؛ لصدق نقيضه ـ أعني «بعض اللافرس لا إنسان» كالجدار.

والسالبة الجزئية تنعكس إلى سالبة جزئية، كقولك: «بعض الحيوان ليس بإنسان» تنعكس إلى قولك: «بعض اللانسان ليس بلا حيوان» كالفرس.

وعكوس الموجَّهات مذكورة في الكتب الطوال.

وهنا قد تمَّ مباحث القضايا وأحكامِها.

* * *

قوله: «هو جعل نقيضِ الجزء الأول إلخ»

[عكس النقيض عند المتأخرين، ووجه عدولهم عن مذهب القدماء]

هـذا عـلى طـور القدمـاء، وأمَّـا المتأخـرون فلـمَّا رأوا أدلـةَ القدمـاء لانعـكاس السـوالب والموجبـات غـيرَ تامـةٍ؛ لانتقاضهـا بالحمليـات التـي محمولاتُهـا المفهومـات الشـاملة، والسـوالبِ التـي موضوعاتها مـن نقائـض تلـك المفهومـات، وليـس محمولاتُهـا منهـا، عدلـوا عـن اصطـلاح القدمـاء، وقالـوا: عكـس النقيـض عبـارةٌ: عـن جعـل نقيـض الثـاني أولاً، وعـينِ الأول ثانيـاً مـع بقـاء الصـدق ومخالفـة الكيـف.

فالحـقُّ أنَّ أدلَّتهـم تامـةٌ بتخصيـص الأحـكام بغـير المفهومـات الشـاملة ونقائضهـا، وبأخـذ النقيـض سـلبياً لا عدوليّـاً.

[إشكال مشهور وجوابه]

واعلـم أنَّ ههنـا إشـكالاً مشـهوراً، تقريـره يتوقَّـف عـلى تمهيـد مقدمـة: هـي أنَّ كلَّ مـا لم يسـتلزِم وجـودُه رفـعَ عـدم في الواقـع كان موجـوداً دائـماً، وإلَّا اسـتلزم وجـوده رفـعَ ذلـك العـدم؛ إذ لا يُتصـور وجـوده بـدون تحقُّـق عدمـه.

وبعـد تمهيـد ذلـك نقـول: «كلـما وُجـد الحـادث اسـتلزم وجـوده رفـعَ عدم في الواقـع» صـادقٌ ضرورةً، وهـو ينعكـس بعكـس النقيـض إلى قولنـا: «كلـما لم يسـتلزم وجـود الحـادث رفـعَ عـدم في الواقـع لم يوجـد»، وهـو ينـافي المقدمـةَ الممهَّـدة.

وأجيب عنه بوجوه:

منها: ما قال صاحب «القبسات»: «إن اللزوم على قسمين: أصليٌّ بأن يكون ذات الملزوم نفسُه مستلزماً لذات اللازم، كلزوم الزوجية للأربعة.

ولزومٌ تباعيٌّ بأن لا يكون اللازم لازماً لذات الملزوم بنفسه، بل بسبب لزوم شيء آخر، كلزوم لزوم الزوجية ولزوم لزوم لزومها لها وهلمَّ جرّاً؛ فإنَّ لزوم لزومِ الزوجية مثلاً إنَّما يكون لازماً للأربعة بواسطة لزوم الزوجية.

وما هو المقرر من انعكاس اللزوم بين نقيضي اللازم والملزوم إنَّما هو في اللازم الأصليِّ لا في اللازم التباعي؛ فإنَّ عدم اللازم التباعي إنَّما هو ملزومُ انعدامِ أصلِ الملازمة، لا انعدام ذات الملزوم.

والسرُّ فيه أنَّ اللازم التباعي لازمٌ لوصف لازميَّةِ اللازم، وملزوميةِ الملزوم، لا لذات الملزوم، فانعدامُه إنَّما يستلزم انعدام وصف اللازمية، ووصفِ الملزومية، لا انعدامَ ذات الملزوم.

واستلزام رفع العدم الواقعي لازمٌ تباعيٌّ لوجود الحوادث، فعدمه لا يستلزِم عدمَ الحوادث حتى يلزم المنافاةُ بينه وبين ما تقرَّر في المقدمة الممهدة»(١).

وهذا ليس بشيء؛ لأنَّ اللازم التباعي لازمٌ للملزوم الأصل ولو بواسطة، فيكون ممتنعَ الانفكاك منه. فتخصيص صدق الانعكاس بين

(١) انظر: القبسات (ص: ٢٧٩ ـ ٢٨١)

نقيضَي اللازم والملزوم باللزوم الأصليِّ تحكُّم بحتٌ. والقول بانفكاك اللازم التباعي من الملزوم الأصل يُوجب انفكاكَ أصل اللازم منه؛ فإنَّ امتناع انفكاك اللازم ليس إلا بواسطة لزومه، وقد أمكن انفكاكُ اللزوم، فأمكن الانفكاك. فالحقُّ أنَّ رفع كلا اللازمين يستلزم رفعَ الملزوم.

ومنها: أنَّه إن أرِيد بقوله: «كلما وجد الحادث إلخ» أنَّه كلما وجد الحادث من حيث إنَّه حادث يستلزم وجودُه رفعَ عدم في الواقع فمسلَّم، لكن لا نسلِّم كذبَ عكس نقيضِه، ومنافاتِه للمقدمة الممهَّدة؛ لأنَّ كل ما لم يستلزم وجودُه الحادث من حيث إنَّه حادث رفعَ عدم واقعيٍّ لم يكن موجوداً من حيث إنَّه حادث، ولا منافاةَ له بالمقدمة الممهَّدة أصلاً.

وإن أريد أنَّ وجوده مطلقاً، أو من حيث هو قديمٌ لا يستلزم رفعَ عدم واقعي فمسلَّم أنَّه لا يستلزم رفعَ العدم، لكن لا يلزم منه قدمُ الحادث؛ إذ ليست وجوداتُ الحوادث كذلك في نفس الأمر، فلا يلزم ما أُلزِم.

وبعبارة أخرى إنَّ المقدمة الممهَّدة، وهي قولنا: «كل ما لم يستلزم وجودُه رفعَ عدم واقعي كان موجوداً دائماً» صادقةٌ، وعكس قولِنا: «كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع»، وهو قولنا: «كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يُوجد» أيضاً صادقٌ، ولا منافاة بينهما؛ لأنَّ كل ما لم يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع موجودٌ دائماً، وهو قديم، وكل حادث لم يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع ممتنعٌ؛ لأنَّ الحادث لا بدَّ أن يستلزم وجوده رفعَ عدمه في الواقع، فرفع الاستلزام يستلزم رفعَ وجوده من حيث إنَّه حادث، لا من حيث إنَّه قديم.

ومنها: أنَّه لا منافاة بين اللزوميَّتين المفهومتين من المقدمة الممهدة، ومن عكس النقيض وإن كان تاليهما متنافيين؛ لأنَّ عدم استلزام الحادث رفعَ عدم واقعي محال، والمحال جاز أن يستلزم النقيضين.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأنَّ المقدم إنَّما يستلزم النقيضين لو كان محالاً، والمقدم ههنا واقع.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ استلزام المحال محالاً مطلقاً ممنوع.

والحقُّ أنَّ المقدمة الممهدة ليست قضيةً شرطيةً، بل قضيةٌ حمليةٌ، ولما كان صدق الوصف العنوانيِّ على أفراد الموضوع بالفعل فثبت الوجود لكل ما لا يستلزم وجودُه رفعَ عدم واقعي، والحادث كذلك، فيلزم صدقُ العكس ولا منافاة، فتأمَّل.

وقد أجابوا عن هذا الإشكال بوجوه أخرى غيرِ وجيهةٍ ذكرُها يوجب الإطناب.

* * *

قوله: «وتنعكس الموجبة الكلية إلخ»

واعلم أنَّ حكم الموجبات كليةً كانت أو جزئيةً في عكس النقيض مثلُ حكم السوالب في العكس المستوي.

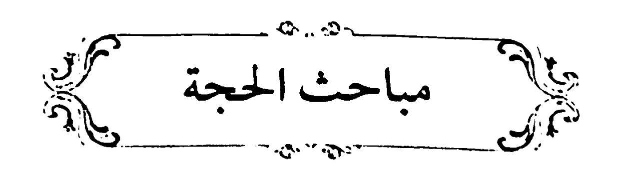
فالموجبات الكلية تنعكس بعكس النقيض إلى نفسها: فالدائمتان تنعكسان كنفسهما، والعامتان عرفيةً عامةً، والخاصتان عرفيةً خاصةً مقيَّدةً باللَّادوام في البعض، ولا عكس للبواقي. ومن الموجبات الجزئية لا تنعكس إلَّا الخاَّصتان؛ فإنَّهما تنعكسان عرفيةً خاصةً.

وحكم السوالب في عكس النقيض حكمُ الموجبات في المستوي: فمن السوالب كليةً كانت أو جزئيةً تنعكس الدائمتان والعامتان حينيةً مطلقةً، والخاصتان حينيةً لا دائمةً. والوجوديتان، والوقتيان، والمطلقة العامة مطلقةً عامةً، والممكنتان ممكنةً عامةً.

وأمَّا الشرطية فالموجبة الكلية منها تنعكس موجبةً كليةً، و الموجبة الجزئية لا تنعكس، والسالبة منهما كليةً كانت أو جزئيةً لا تنعكس إلَّا جزئيةً.

والاستدلال على انعكاسها بهذا العكس مثلُ الاستدلال على انعكاسها بالعكس المستوي، أعني الخلف، والافتراض، والعكس، والنقض. والتفصيل مذكور في مطوَّلات الفنِّ.

* * *



مباحث الحجة

فصلٌ في القياس

فصلٌ في القياس الاقترانيّ

فصلٌ في الاقترانيات من الشرطيات

فصلٌ في القياس الاستثنائي

فصلٌ في الاستقراء

فصلٌ في التمثيل

فصلٌ في قياس الخلف

فصلٌ في موادّ الأقيسة

فصلٌ في البرهان وما يتعلق به

فصلٌ في القياس الجدلي

فصلٌ في القياس الخطابي

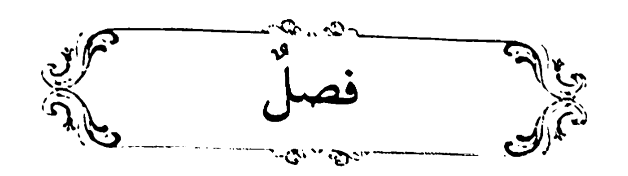
فصلٌ في القياس الشعري

فصلٌ في القياس السفسطي

فصلٌ في أسباب الغلط

خاتمة في أجزاء العلوم

فصلٌ في الرؤوس الثمانية



فصلٌ

[في مباحث الحجَّة]

وإذ قد فرغنا عن مباحث القضايا والعكوس التي كانت من مبادي الحجَّة، فحَريٌّ بنا أن نتكلم في مباحث الحجَّة، فنقول: الحجة على ثلاثة أقسام:

أحدها: القياس.

وثانيها: الاستقراء.

وثالثها: التمثيل.

فلنُبيِّن هذه الثلاثةَ في ثلاثة فصول.

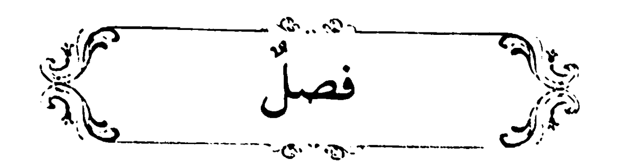
* * *

قوله: «فنقول الحجة على ثلاثة أقسام»

[وجه حصر الحجة في الثلاثة]

لأنَّ الاحتجاج إمَّا بالكليِّ على الجزئيِّ، أو الجزئي على الكلي، أو بالجزئي على الجزئي. فالأول: القياس، والثاني: الاستقراء، والثالث: التمثيل.

ويمكن أن يقال: الحجَّة إما أن يكون مشتملاً على المطلوب، أو مستلزماً له وهو القياس، أو كانت بحيث يشتمل عليها المطلوبُ فهو الاستقراء، أو كانت الحجة والمطلوب يشتمل عليهما ثالثٌ فهو التمثيل.



فصلٌ

في القياس

وهو قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا، يلزَم عنها قولٌ آخَرُ، بعد تسليم تلك القضايا.

فإن كان النتيجة أو نقيضُها مذكوراً فيه يُسمَّى «استثنائياً»، كقولنا: «إن كان زيد إنساناً كان حيواناً، لكنَّه إنسان» ينتج «فهو حيوان». «وإن كان زيد حماراً كان ناهقاً، لكنَّه ليس بناهق» ينتج «أنَّه ليس بحمار».

وإن لم تكن النتيجةُ أو نقيضُها مذكوراً يسمَّى «اقترانياً»، كقولك: «زيد إنسانٌ، وكلُّ إنسانٍ حيوانٌ» ينتج «زيد حيوان».

* * *

قوله: «وهو قول مؤلف من قضايا إلخ»

[القياس مشترك بين المعقول والمسموع]

القول يقال بالاشتراك على الملفوظ، وعلى المفهوم العقليِّ، كما أنَّ القياس يقال بالاشتراك والتشابه على القياس المسموع، والقياس المعقول. فالملفوظ جنسٌ للقياس المسموع. والمفهومُ العقليُّ للمعقولِ.

وإنَّما يُكتفى بالقياس المعقول وحدَه إذا كان المطلوب برهانيَّاً. وأما إذا كان جدلياً، أو خطابياً، أو شعرياً، أو مغالطياً فهو محتاج إلى القياس الملفوظ؛

لأنَّ منفعـةَ مـا سـوى البرهـان بحسب الغـير ولمصلحـة التمـدُّن. وأمَّـا البرهـان فلتحصيـل مـا عليـه الحـقُّ في نفسـه، ولا مدخـلَ للغـير والاجتـماع فيـه.

قـال الشـيخ في منطـق «الشـفاء»: «القيـاس المسـموع عـلى الوجـه الـذي قلنا جنسُـه القـول المسـموع. والقيـاس المعقـول جنسُـه القـول بمعنـى المعقـول، لكـن القيـاس المعقـول قـد يُكتفـي بـه وحـدَه في تحصيـل الغـرض الـذي في القيـاس إذا كان المطلـوب برهانيـاً. وأمَّـا في الجـدل، والخطابـة، والسوفسـطا، والشـعر، فـإنَّ القيـاس المسـموع لا يُسـتغنى عنـه في إفـادة الغـرض الـذي في كلِّ واحـد منهـا»[1].

[سؤال على صحة إرادة الملفوظ من المقدمات]

وههنـا سـؤالٌ، وهـو أنَّـه لـو أريـد بالقـولِ اللفـظُ لم يصـحَّ قولُـه: «يلـزم عنهـا قـولٌ آخـر»؛ إذ التلفـظ بالمقدِّمـات لا يسـتلزِم التلفـظَ بالنتيجـة.

وجوابـه أنَّ القـول هـو اللفـظ المركـب، وهـو مـا قُصِـد بجـزء منـه الدلالـةُ عـلى جـزء معنـاه، فهـو لا يكـون قـولاً إلَّا إذا دلَّ عـلى معنـاه، فيكـون القـول المعقـول لازمـاً للقـول المسـموع، والنتيجـة لازمـةٌ للقـول المعقـول، فيكـون لازمةً للقـول المسـموع في الجملـة. وعـلى هـذا يكـون المـراد بالقـول الـلازم المعقـولَ؛ فـإنَّ التلفـظ بالمقدمـات يسـتلزم تعقـلَ معانيهـا، وتعقـلُ معانيهـا يسـتلزِم تعقـلَ النتيجـة. كـذا قيـل.

---

(١) منطق الشفاء (٤/ ٥٥).

[ذكر «المؤلف» بعد «القول»]

وذكرُ «المؤلَّف» بعد القول إما مستدرَك كما قال «شارح المطالع»[1]، أو احترازٌ عن كون «مِن» تبعيضيةً كما صرح به السيد المحقق في «شرح المواقف»[2]، أو أُورِد ليصحَّ تعلُّقُ «مِن» به كما صرَّح العلامة التفتازاني[3].

[المراد بالقضايا]

والمراد بالقضايا ما فوقَ الواحد ليتناول القياس البسيط المؤلَّفَ من قضيَّتين، والقياسَ المركَّب من القضايا ما فوق الواحد. واحترز به عن قضية واحدة مستلزمةٍ لعكسها؛ فإنَّه قول مؤلَّف، لكن لا من القضايا، بل من المفردات هكذا قال «شارح المطالع»[4].

وقال العلامة التفتازاني: «إنَّ القياس المُنتِج لمطلوبٍ واحدٍ يكون مؤلَّفاً بالاستقراء الصحيح من مقدمتين، لا أزيدَ ولا أنقص. لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدِّمتاه، أو إحداهما إلى الكسب بقياس آخر، وكذلك إلى أن ينتهي الكسبُ إلى المبادي البديهية أو المسلمة. فيكون هناك قياساتٌ مرتَّبةٌ محصِّلةٌ للقياس المُنتِج للمطلوب. فسمَّوا ذلك قياساً مركَّباً، وعدُّوه من لواحق القياس»[5]. انتهى.

---

(١) انظر: شرح المطالع (٣/ ٤).

(٢) انظر: شرح المواقف (٢/ ١٣).

(٣) انظر: شرح الرسالة الشمسية (ص: ٣١٧).

(٤) انظر: شرح المطالع (٣/ ٤).

(٥) شرح الرسالة الشمسية (ص: ٣٦٧).

وأورِد بأنَّـه لـو كان المـراد مـن القضايـا مـا هـي بالقـوة دخلـت القضيـةُ الشرطيـةُ. ولـو كان المـراد مـا هـي بالفعـل خـرج القيـاس الشـعريُّ. وأيضـاً ههنـا قياسـاتٌ هـي قضايـا مفـردة، كقولنـا: فـلانٌ متنفـس، فهـو حـيٌّ. ولمـا كانـت الشـمس طالعـةً فالنهـار موجـود.

وأجيـب بـأنَّ المـراد مـا هـي بالقـوة. والقضيـة الشرطيـة تخـرج بقولـه: «بعد تسـليم تلـك القضايـا»، فـإنَّ أجزائَهـا لا تَحتمـل التسـليمَ لوجـود المانـع، أعنـي أدوات الـشرط والعنـاد؛ وبـأنَّ المـراد بالقضيـة مـا يتضمَّـن تصديقـاً أو تخييـلاً، فيخـرج الشرطيـة بهـا. والقيـاس الأول لا يتـمُّ إلَّا بمقدمـة محذوفـةٍ، وهـي قولنـا: «كل متنفـسٍ فهـو حـيّ». والثـاني مشـتمل عـلى مقدمتـين: الاتصـال، ووضـع المقـدم لدلالـة «لمَّـا» عليهـا.

لكن يرد عليه القضيةُ المركَّبة المستلزِمة لعكسها.

وفيـه أنَّ المـراد مـن القضايـا هـي المصرَّحـة، وفي القضيـة المركبة الجـزء الثاني قيـدٌ لـلأول يُسـتفاد منـه القضية باعتبـار نفـي دوام الحكـم الثـاني أو ضرورتِه.

والمـراد باللـزوم في قولـه: «يلـزم» مـا هـو أعـم مـن البيِّن وغـيره، ليندرج فيـه القيـاس الكامـلُ وهـو الشـكل الأول، وغـيرُ الكامـل وهـو باقـي الأشـكال. ويخـرج منـه الاسـتقراءُ والتمثيـلُ، إذ لا يلـزم عنهـما شيءٌ، لإمـكان تخلُّـف مدلولهما عنهـما كـما سـيجيء.

وأيضـاً يخـرج مـا يصـدق القـولُ الآخـرُ معـه بحسـب خصوصيـة المـادة، كقولنـا: «كل إنسـان حيـوان، وبعـض الحيـوان ناطـق»، فإنَّـه يصـدق «كلُّ إنسـان

ناطق»، وكقولنا: «كل إنسان فرس، وبعض الفرس ناطق»؛ فإنَّه يصدق «كل إنسان ناطق»، وكقولنا: «لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس صهَّال»؛ فإنَّه يصدق «لا شيء من الإنسان بصهال» بخصوصية المادة.

قال العلامة الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»: «ولهذا اختار أربابُ العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد؛ ليجمعوا في ذلك بين إيراد المثال لتسهيل فهم المعنى، وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبةً للزَّيغ عن الطريق المقتضية للعدول عن التحقيق؛ إذ ربما التفتَ الذهن إلى ما يقتضيه بعضُ تلك الموادِّ بخصوصية، لا للصورة المقترنة»[1].

[المراد باللزوم]

وينبغي أن يُراد باللزومِ اللزومُ الذاتيُّ ليخرج ما يلزم عنه قولٌ آخَرُ بواسطةِ مقدِّمةٍ أجنبيةٍ؛ كما في قياس المساواة.

ثم الظاهر أنَّ اللزوم المأخوذَ في تعريف القياس بحسب نفس الأمر، ولو اعتُبر بحسب العلم فالمراد استعقابُ النتيجة بعد تفطُّن اندراج الأصغرِ تحت الأكبر، وذلك الاستعقاب إمَّا على سبيل العادة، أو التوليد، أو الإعداد على اختلاف المذاهب.

[فائدة قيد «بعد تسليم تلك القضايا»]

وقوله: «بعد تسليم تلك القضايا» إشارة إلى أنَّ مقدمات القياس لا تجب أن تكون مسلَّمةً في أنفسها، بل إنَّها وإن كانت كاذبةً منكَرةً، لكن

(١) شرح حكمة الإشراق (١/ ١٠٠ ـ ١٠١).

هي بحيث لو سُلِّمت لزم عنها قولٌ آخرُ، فهي قياس؛ ليشتمل البرهان، والجدليَّ، والخطابيَّ، والسوفسطائيّ، والشعريَّ؛ لأنَّ الشعري، والجدلي، والخطابي، والسوفسطائي لا يجب أن تكون مقدماتُها حقةً في أنفسها، بل يكون بحيث لو سلِّمت لزم عنها قول آخر.

لا يقال: القياس الشعريُّ لا يحاوَل فيه إلا التخييلُ، لا التصديق.

لأنَّا نقول: وإن لم يحاوَلْ فيه التصديقُ، بل إنَّما يحاول التخييل، لكن يظهر منه إرادةُ التصديق، ويُستعمل مقدماتُه على وجه يُعلم أنَّها مسلَّمة، فهو قولٌ إذا سلِّم ما فيه لزم عنه قول آخر.

[زيادة قيدين آخرين في تعريف القياس وفائدتهما]

قال المحقق الطوسيُّ في «شرح الإشارات»: «وقد يزاد في هذا الحدِّ قيدان آخران، فيقال: «قولٌ آخرُ معيَّن اضطراراً»».

وفائدةُ قيد التعيُّن أنَّ قولنا في الشكل الأول مثلاً «لا شيء من الحجر بحيوان، وكل حيوان جسم» ليس بقياس؛ إذ لم يلزم عنه قولٌ يكون الحجرُ فيه موضوعاً مع أنَّه يلزم عنه قول آخر، وهو قولنا: «بعض الجسم ليس بحجر».

وفائدة قيد الاضطرار أنَّ بعض الأقوال قد يلزم عنها قولٌ في بعض المواد دون بعضٍ؛ كما إذا اقترن قولُنا: «لا شيء من الفرس بإنسان» تارةً بقولنا: «وكل إنسان ناطق»، وتارةً بقولنا: «وكل إنسان حيوان»، فإنَّه يلزم عن الأول «لا شيء من الفرس بناطق»، ولا يلزم عن الثاني مثلُ ذلك، فلا يكون ذلك اللزوم ضروريّاً.

وفرقٌ بين ما يلزم عنها قولٌ لزوماً ضرورياً، وبين ما يلزم عنها قولٌ ضروريٌّ. والمراد هو الأول، فإنَّ من الأقيسة ما يلزم عنها قولٌ ممكنٌ، ولكن لزوماً ضرورياً»[1].

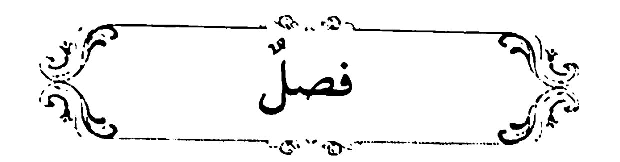
* * *

قوله: «فإن كانت النتيجةُ، أو نقيضُها مذكورةً فيه إلخ»

المراد بالذكر الذكرُ بالفعل؛ لأنَّ الذكر بالقوَّة من لوازم القياس المطلَق، ضرورةَ أنَّ الكبرى الكلية مشتملةٌ على النتيجة بالقوَّة.

* * *

(١) شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤).



فصلٌ

في القياس الاقتراني

وهو قسمان: حمليٌّ وشرطيٌّ.

وموضوع النتيجة في القياس يسمَّى «أصغرَ»؛ لكونه أقلَّ أفراداً في الأغلب. ومحمولُه يسمَّى «أكبر»؛ لكونه أكثر أفراداً غالباً.

والقضية التي جُعلت جزءَ قياس يُسمَّى «مقدِّمةً». والمقدِّمة التي فيها الأصغرُ تُسمَّى «صغرى»، والتي فيها الأكبر «كبرى». والجزء الذي تكرَّر بينهما يسمَّى «حداً أوسط».

واقتران الصُّغرى بالكبرى يسمَّى «قرينةً وضرباً». والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الأوسط عند الأصغر والأكبر يسمَّى «شكلاً».

و الأشكال أربعة. وجه الضبط أن يقال: الحدُّ الأوسط إمَّا محمولٌ في الصغرى وموضوعٌ في الكبرى، كما في قولنا: «العالم متغير، وكل متغير حادث»، ينتج العالم حادث، فهو الشكل الأول. وإن كان محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، كما تقول: «كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان» فالنتيجة «لا شيء من الإنسان بحجر». وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، نحو: «كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان كاتب» ينتج «بعض الحيوان كاتب». وإن كان موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع، نحو قولنا: «كل إنسان حيوان، وبعض الكاتب إنسان» ينتج «بعض الحيوان كاتب».

قوله: «وهو قسمان: وحملي وشرطي»

[أقسام القياس الاقتراني]

اعلـم أنَّ الاقـتراني ينقسـم بحسـب مـا يتركَّـب عنـه مـن القضايـا إلى [١] حمـليٍّ، وهـو المركَّـب مـن الحمليـات الصِّرفـة. [٢] وشرطـيٍّ، وهـو المركَّـب مـن الشرطيـات الصرفـة، و مؤلَّـفٌ مـن الحمليـات والشرطيـات. فأقسـامه خمسـة، لأنَّـه إن تركَّـب مـن شرطيَّـين: فهـو إمَّـا مـن متَّصلتـين، أو منفصلتـين، أو متصلـة ومنفصلـة. وإن تركَّـب مـن حمليـة وشرطيـة: فهـو إمَّـا مـن حمليـة ومتصلـة، أو حمليـة ومنفصلـة.

[الشيخ الرئيس هو أول من بحث عن الشرطيات الاقترانية]

واعلـم أنَّ عامَّـة المنطقيـين خصُّـوا الشرطيـات بالقيـاس الاسـتثنائي، ولم يتنبَّهـوا للشرطيـات الاقترانيـة. قـال المحقـق الطـوسي في «شرح الإشـارات»: «المـورَد في التعليـم الأوَّل هـي الحمليـات الصرفـة، والاسـتثنائيات الموسـومة بالشرطيـات. والشـيخ قـد وفـق لإخـراج الشرطيـات الاقترانيـة مـن القـوة إلى الفعـل، فالشرطيـات عنـده، كـما تُوجـد في الاسـتثنائي توجـد في الاقـتراني»(١).

* * *

(١) انظر: شرح الإشارات (١/ ٢٣٥).

قوله: «والجزء المتكرِّر إلخ»

اعلَم أنَّه لا بُدَّ في كلِّ قياسٍ حَمليٍّ بَسيط من مُقدِّمتين يشتركان في حَدٍّ، لأنَّ نسبَة محمول المطلوب إلى موضوعه لَمَّا كانت مجهولَةً فلا بُدَّ من أمرٍ ثالثٍ مُوجِبٍ للعلم بتلك النسبة، وإلَّا يكفي تصوُّر الطرفين في العلم بالنِّسبة، فلا يكون نظريّاً، ويسمى ذلك حدّاً أوسطَ؛ لتوسُّطه بين طرفَي المطلوب، بها يتبيَّن الحكمُ بأحدهما على الآخر.

[إشكال في قياس المساواة]

وههنا إشكال، وهو أنَّ الحد الأوسط ليس متكرِّراً في قولنا: «آ مساوٍ لـب. وب مساوٍ لـج. فـآ مساوٍ لـج»، إذ ليس المتكرِّر ههنا حداً في المقدمتين، بل جزءُ حدٍّ من إحدى المقدمتين، وحدٌّ تامٌّ من الأخرى. وكذلك إذا قلنا: «زيد أخو عمرو. وعمرو كاتب». ينتج «زيد أخو كاتب». وكذلك قولنا: «الدُّرة في الحُقَّة. والحقَّةُ في البيت. فالدُّرة في البيت».

وأجيب بأنَّ القياس المذكور مركَّب من قياسين: الأول: قولنا «آ مساوٍ لـب، وب مساوٍ لـج». ينتج «آ مساوٍ لمساوٍ لـج». والثاني: يُجعل تلك النتيجةُ صغرى، والمقدمةُ الأجنبيةُ كُبرى، هكذا: «آ مساوٍ لمساوٍ لـج. وكل مساوٍ لمساوٍ لـج مساوٍ لـج. فآ مساوٍ لـج».

[الحد الأوسط لا يجب تكرره بتمامه]

والحدُّ الأوسط لا يجب أن يتكرَّر بتمامه في جميع المواضع كما حقَّق المحقِّق الدوَّاني[1] نقلاً عن بعض تلامذة المحقِّق الطوسي، بل إذا كان حمل الأكبر على الأصغر مجهولاً، فيُحتاج إلى حدٍّ جامعٍ لهما. وإذا كان صدقُ بعضه، أو ما يزيد عليه على الأصغر مجهولاً فلا بدَّ من تكرُّر شيء يرتبط الأكبرَ باعتبار ذلك الشيءِ بالأصغر. فعلى هذا قد يتكرَّر الأوسط بنقصان، وقد يتكرر بزيادة. ولم يقم برهانٌ على أنَّ الحدَّ الأوسط يجب تكرُّره من غير زيادة، ولا نقصانٍ، بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يُخِلُّ بالإنتاج. مثال الزيادة قولنا: «العالَمَ مُؤلَّفٌ. ولكلِّ مُؤلَّف مُؤلِّف» ينتج «للعالَمَ مُؤلِّف». فالحد الأوسط هو المؤلَّف بفتح اللام، وقد تكرَّر بزيادة اللام. ومثال النقصان قولنا: «زيد أخو عمرو. وعمرو كاتب. فزيد أخو كاتب».

وبالجملة إذا حوفِظ حذفُ المكرر، ونُقل الحكم إلى الأصغر بالنحو الذي ثبت للأوسط لا يتخلَّف الإنتاج قطعاً.

* * *

(١) في حاشيته الجديدة على الشرح الجديد للتجريد، وفي حاشيته على شرح الإشارات.
والمحقق الطوسي أشار إليه في شرح الإشارات (١/ ٢٣٧)، وأيده المحاكم القطب الرازي في شرح المطالع (٣/ ١١ ـ ١٢).
وتحقيق العلامة الجلال الدواني نقله تلميذ تلميذه الملا عبد الله اليزدي في حاشيته على الحاشية الجلالية على تهذيب المنطق، وكذلك الفاضل فخر الدين الحسيني في حاشيته على الحاشية الجلالية على التهذيب. وفصَّله ملا صدرا في حاشيته على شرح حكمة الإشراق (٢/ ١٢٢ ـ ١٢٣).

قوله: «والهيئة الحاصلة إلخ»

[وجه تسمية القياس بالشكل]

نُقل عن أبي العباس اللَّوْكري[1] أنَّ تسمية تلك الهيئةِ شكلاً من قبيل أنَّه شبه بشكل المربع من أشكال الهندسة، وذلك أنَّ المقدمتين المقترنتين على استقامة شُبِّهتا بضلع واحد من أضلاع المربَّع. والنتيجةُ شُبِّهت بالضلع الذي يقابله. واشتراك موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة شُبِّه بالضلع الثاني. واشتراك محمول المقدمة الكبرى ومحمول النتيجة شُبِّه بالضلع الرابع المقابل للثاني. فتسمية القياس بالشكل على طريق التشبيه.

قال الصدر الشيرازي في «حواشي شرح حكمة الإشراق» بعد نقل هذا الكلام: «وكذا نسبة الصغرى بالأُمِّ، والكبرى بالأب، والحد الأوسط بالمادة الفَضْلية المتكرِّرة المنتقِلة من ظَهر الأب إلى بطن الأم، سِيَّما إذا كان متوسطاً بين محمول الصغرى وموضوع الكبرى؛ كما في السياق الأتم، والنتيجةِ بالولد، كلامٌ تشبيهيٌّ في غاية الحُسن»[2].

* * *

---

(١) اللوكري ذكره في شرحه على قصيدة أسرار الحكمة (المطبوع ضمن مجموعة منطق ومباحث ألفاظ ص: ١١٢، طبعة أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨٦ الهجرية الشمسية). والكلام بالفارسية والنقل من ملا صدرا.

(٢) انظر: حواشي ملا صدرا على شرح حكمة الإشراق (٢/ ١٢٣ ـ ١٢٤).

قوله: «وجه الضبط أن يقال إلخ»

[وجه حصر القدماء أشكال القياس في الثلاثة]

اعلم أنَّ القدماء قالوا: إنَّ الأوسط إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين، موضوعاً في الأخرى أوْ لا، وعلى الثاني إمَّا أن يكون محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما. فأُخرِجت الأشكال الثلاثة. ولم يَعتبروا انقسام الأوَّل إلى قسمين، فلم يَخرج الشكل الرابعُ من قسمتهم.

والمتأخرون لما تنبَّهوا لذلك اعتذوروا لهم:

أولاً: بأنَّ الرابع بعيدٌ عن الطبع جدّاً؛ لأنَّ النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى الأوسط، ومنه إلى المحمول؛ كما يتعدَّى الحكم من الأكبر إلى الأوسط، ومنه إلى الأصغر. والرابع مخالِفٌ له في مقدِّمتيه جميعاً، إذ الأوسط فيه على طرفَي القياس. فينتقل الذهنُ فيه من الأوسط إلى الأصغر، وينقطع، ثم ينتقل من الأكبر إلى الأوسط، فيتحيَّر في الاندراج والإنتاج.

وثانياً: بأنَّ من عادتهم بيانَ الشكلين الآخرين بعكس إحدى المقدمتين ليرجعا إلى الشكل الأول. وبيان الرابع محتاجٌ إلى عكس المقدِّمتين جميعاً. فهو يشتمل على كُلفة شاقَّة متضاعفة.

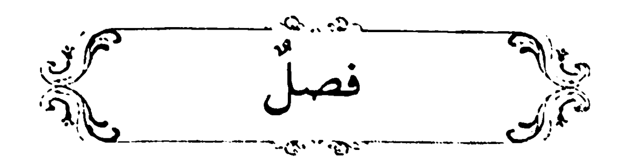
قال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»: «إنَّ الشكلين الآخرَين وإن كانا يرجعان إلى الأوَّل بعكس إحدى المقدمتين، فليسا بحيث يكون الأوَّل مُغنياً عنهما، وذلك لأنَّ من المقدِّمات ما يكون له وضع طبيعيٌّ يغيِّره العكس عن ذلك؛ كقولنا: «الجسم منقسم، والنار ليست بمرئيَّة»، فإنَّ

عكسهما ليس بمقبولٍ عند الطبع ذلك القبول. وأمثالُها إنَّما يختص بالوقوع في شكل من الأشكال بعينه، لا ينبغي أن يُتكلَّف بردِّها إلى غير ذلك الشكل. وإذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع أيضاً مقامٌ لا يقوم غيرُه مقامَه»[1].

واعلم أنَّ ما ذُكر قسمةٌ للقياس بالذاتيات. وقد يقال: إن القياس ينقسم إلى كامل وغيرِ كامل، والأول كالاقترانيات الحمليَّة الواقعة على هيئة ضروب الشكل الأول، والثاني غيرُها. وهذه قسمةٌ للقياس بحسب العوارض.

* * *

(١) شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠)، والكلام من أول الشرح منقول من كلام المحقق الطوسي.



فصلٌ

[في شرائط إنتاج الشكل الأوّل]

وأشرف الأشكال من الأربعة الشكلُ الأوّلُ، ولذلك كان إنتاجُه بيِّناً بديهياً، يسبق الذهن فيه إلى النتيجة سبقاً طبيعياً، من دون حاجةٍ إلى فكرٍ وتأمُّلٍ.

وله شرائط وضروب.

أمّا الشرائط فاثنان: أحدهما: إيجاب الصغرى، وثانيهما: كلية الكبرى. فإن يفقدا معاً أو يفقد أحدُهما لا يلزم النتيجةُ كما يظهر عند التأمل.

وأمّا الضُّروب فأربعةٌ، لأنَّ الاحتمالات في كلِّ شكلٍ ستة عشر، لأنَّ الصغرى أربعةٌ، والكبرى أيضاً أربعة ـ أعني الموجبة الكلية، والموجبة الجزئية، والسالبة الكلية، والجزئية ـ والأربعة في الأربعة ستة عشر. وأسقط شرائطُ الشكل الأوّل اثني عشر، وهو الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الأربع، والصغرى السالبة الجزئية مع تلك الأربع، وهذه ثمانية، والكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الصغرى الموجبة الجزئية والكلية، هذه أربعة. فبقي أربعةُ ضروبٍ منتجةٍ:

الضَّرب الأوّل مركَّبٌ من موجبة كليةٍ صغرى، وموجبة كلية كبرى. يُنتج موجبةً كليةً، نحو: «كل ج ب. وكل ب د» ينتج «كل ج د».

والـضَّرب الثـاني مؤَّلـفٌ مـن موجبـة كليـة صُغـرى، وسـالبة كليـة كـبرى، ينتـج سـالبةً كليـةً، نحـو: «كل إنسـان حيـوان. ولاشيء مـن الحيـوان بحجـر» ينتـج «لا شيء مـن الإنسـان بحجـر».

والـضَّرب الثالـث ملتئِـم مـن موجبـة جزئيـة صغـرى، وموجبـة كليـة كـبرى، والنتيجـة موجبـة جزئيـة، نحـو: «بعـض الحيـوان فـرس. وكل فـرس صهـال» ينتـج «بعـض الحيـوان صهـال».

والـضَّرب الرابـع مـزدوَجٌ مـن موجبـة جزئيـة صغـرى، وسـالبة كليـة كـبرى، ينتـج سـالبة جزئيـة، كقولنـا: «بعـض الحيـوان ناطـق. ولا شيء مـن الناطـق بناهـق» ينتـج «بعـض الحيـوان ليـس بناهـق».

* * *

قوله: «ولذلك كان إنتاجه بيِّناً بديهيّاً»

لا ريـب أنَّ إنتـاج الشـكل الأول بـيِّنٌ بديهـيٌّ، وغـيره مـن الأشـكال المنتجـة راجعـةٌ إليـه إمَّـا بعكـس الترتيـب والنتيجـة معـاً كـما في الشـكل الرابـع، أو بعكـس إحـدى المقدمتـين كـما في الشـكل الثـاني والثالـث، إلَّا أَنَّ كـون العلـم بإنتـاج الأشـكال الباقيـة موقوفـاً عـلى العلـم بالرجـوع إلى الأول كـما ظَـنَّ بعـض النـاس محـلُّ تأمـلٍ.

فـإن قلـت: حقيقـة البرهـان وسـطٌ مسـتلزِم للمطلـوب حاصـلٌ للمحكـوم عليـه، وأيضـاً جهـة الدلالـة أنَّ موضـوع الصغـرى بعـضُ موضـوع الكـبرى، فالحكـم عليـه حكـم عليـه.

قلت: هذا مصادَرةٌ على المطلوب؛ فإنَّ الوجهين إنَّما يتمَّان لو ثبت أنَّ الإنتاج منحصر في الشكل الأول، وإلَّا فلا انحصار للبرهان، ووجه الدلالة فيما حصر فيه، وأيضاً الوجدان السليم شاهدٌ بأنَّ الشكل الثاني مُنتِجٌ من غير ملاحظة الرجوع إلى الشكل الأول. ألا ترى أنَّا إذا جزمنا أنَّ الإنسان ناطق وأنَّ الفرس ليس بناطق جزَمنا قطعاً بتباين الإنسان والفرس. نعم لو عكسنا الكبرى، وقلنا: «لا شيء من الناطق ليس بفرس» يتَّضح هذا المعنى كلَّ الاتضاح. وأمَّا أنَّ أصل الإنتاج موقوفٌ عليه فممَّا يكذِّبه الوجدان. ولذا أثبت الشيخُ عدم الغنية عن الشكل الثاني والثالث، لأنَّ أحد الطرفين في بعض المواضع متعيِّنٌ للموضوعية، والطرف الآخَر للمحمولية؛ كما في قولنا: «الإنسان كاتب»، فالإنسان متعيِّنٌ للموضوعية، والكاتب للمحمولية. ولو عُكس كان النظم غيرَ طبيعي. فانتظام التأليف الطبيعيِّ قد لا تكون إلَّا على هيئة الشكل الثاني. فلم يكن عنه غِنىً. فهما وإن لم يكونا بديهيةَ الإنتاج كالشكل الأول، لكن يُمكن إثبات المطلوب بهما من غير إرجاعهما إلى الشَّكل الأوَّل.

* * *

قوله: «إحداهما إيجاب الصغرى إلخ»

يعني يُشترط في الشَّكل الأول بحسب الكيفية أن تكون صغراه موجبةً؛ إذ بإيجابه يُعرف دخول الأصغر في الأوسط. وأمَّا على تقدير كون الصغرى سالبةً فلم يَصِل الحكم من الأوسط إلى الأصغر، فلم يندرج تحتَه. وأيضاً الأوسط ليس أوسطَ باعتبار ذاتِه، بل باعتبار نسبته إلى الحدَّين، وفي الكبرى

إنَّـما نسـبته إلى مـا صـدق عليـه مـن أفـراده بالإيجـاب، ولـو كانـت الصغـرى سـالبةً كانـت نسـبته إلى الأصغـر سـلباً، فلـم يتكـرَّر الأوسـط حقيقـةً، فيلـزم عـدمُ تحقُّقـه؛ لأنَّـه عبـارة عـن الأمـر المتكـرر.

[الشرط أن تكون الصغرى موجبة أو في حكمها]

واعلـم أنَّـه قـال الشـيخ في «الإشـارات»: «إنَّـه يشـترط في الأوَّل أن تكـون الصغـرى موجبـةً، أو في حكـم الموجبـة إن كانـت سـالبةً ممكنـةً، أو وجوديـةً لا دائمـةً، يصـدق إيجابـاً كـما يصـدق سـلباً، فيدخـل أصغـره في أوسـطه»[1].

فـإنَّ السـالبة الممكنـة والسـالبةَ الوجوديـةَ كلٌّ منهـما تُنتجـان صغـرى في الشـكل الأول. أمَّـا السـالبة الممكنـة فلأنَّهـا يلزمهـا موجبُتهـا منتِجـةً، فتكـون سـالبتُها منتجـةً؛ لأنَّ لازم الـلازم لازمٌ، فيُقـال: متـى صدقـت السـالبةُ الممكنـةُ مـع الكـبرى صدقـت موجبتُهـا مـع الكـبرى. ومتـى صدقـت مـع الكـبرى صدقـت النتيجـةُ. فـإذا صدقـت السـالبة الممكنـةُ مـع الكـبرى صدقـت النتيجـةُ، والنتيجـة تكـون موجبـةً.

وكذلـك في السـالبة الوجوديـة اللادائمـة، وهـي تُنتـج بوجهـين؛ فـإنَّ لهـا لازمـين: الموجبـة اللادائمـة، والموجبـة اللاضروريـة. فهـي منتجـةٌ بالوجهـين معـاً.

لا يقـال: إذا كانـت الصغـرى ممكنـةً لا يكـون الأصغـر داخـلاً في الأوسـط؛ لأنَّ الحكـم في الكـبرى عـلى مـا هـو أوسـط بالفعـل، فـلا يَتنـاول مـا هـو أوسـطُ بالإمكان.

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٤٠).

لأنّا نقول: قد صرّح المحقق الطوسي في «شرح الإشارات» بـ«أنّ المراد بالممكن ما يكون ممكناً في طبيعته، والحكم الإيجابي حاصلٌ فيه بالفعل، لأنّ الممكن الصِّرْف لا يقتضي دخولَ الأصغر في الأوسط بالفعل»[1]. يعني أنّ المراد مادةُ الإمكان التي يكون الحكم الإيجابي فيها حاصلاً بالفعل، فيتحقّق الاندراج.

[إشكالٌ في إنتاج الصغرى التي في قوة الموجبة]

وههنا إشكال وهو أنّ مثل هذا القياس، أعني الذي يكون صغراه في قوّة الموجبة لا يكون مُنتجاً لذاته، بل بواسطة استلزامه الموجبةَ، وقد اعتُبر هذا القيدُ[2] في حد القياس.

وجوابه أنّ المراد بالاستلزام الذاتيِّ في تعريف القياس ليس أنّه لا يكون بواسطة أصلاً، وإلّا خرج البيانُ بالعكس المستوي، بل أنّه لا يكون بواسطة مقدمةٍ أجنبيَّةٍ، وهي ما يُغاير حدودُها حدودَ القياس. والموجبة بالقياس إلى السالبة ليست كذلك، ففي أمثال هذه القضايا ارتباطُ الموضوع بالمحمول حاصلٌ في نفس الأمر سواءٌ كان الارتباط محتملاً للطرفين؛ كما في الإمكان الخاص، أو بحسب الوجود؛ كما في الوجودية اللادائمة. فالموجبة والسالبة محصَّلهما ربطٌ مشتملٌ على إيجاب وسلب. والفرق بينهما ليس إلّا في اللفظ، والنتيجة لا يلزم السلبَ والإيجابَ اللفظيَّين، بل إنّما يلزم للنسبة المركَّبة من جهة الإيجاب المشتمِل هي عليه.

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٤١).

(٢) أي الإنتاج بالذات.

فإنتاج هذه السوالبِ ليس لأنّها في قوة موجباتِه، بل لاشتمال معناها على الإيجاب، فيكون القياس المشتمل عليها مُنتجاً بالذات؛ إذ الإنتاج بحسب المعنى، وقضايا هذا القياس مشتملة على الإيجاب المعنوي. هكذا حقق المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»[1].

فقد ظهر أنَّ هذا الشرط أعني إيجابَ الصغرى يُفيد دخول الأصغر في الأوسط الذي به يُعلم أنَّ الحكم الواقع على الأوسط شاملٌ للأصغر الداخل فيه. ولولاه لما عُلم أنَّ ذلك الحكم هل يقع على ما يخرُج عن الأوسط أم لا؛ فإنَّ كلا الأمرين محتمل، كما أنَّ الحكم بالحيوان على الإنسان يقع على الفرس، ولا يقع على الحجر، فإذا قلت: «لا شيء من الفرس بإنسان. وكل إنسان حيوان»، فالحق «كلُّ فرس حيوان»؛ وإذا قلت: «لا شيء من الحجر بإنسان. وكل انسان حيوان«، فالحق «لا شيء من الحجر بحيوان».

ولعلَّك قد تفطَّنت بما وَعيت أنَّ ما اشتَهر أنَّ صغرى الأول لا يمكن أن يكون سالبةً معناه أنَّ السالبة من حيث هي سالبةٌ لا يُنتج في صغرى الشكل الأول، إذا الحكم في الكبرى على ما ثبت له عقدُ الوضع إيجاباً، فلم يتحقق الاندراج الذي هو مناطُ الإنتاج، فيكون الصغرى سالبةً. وأما إذا أُوِّلت بالإيجاب فيمكن الاستنتاج، كما في تكرر النسبة السلبيَّة.

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٤١).

[الشرط بحسب الكمية]

وبحسب[١] الكميَّة أن تكون كبراه كليةً، ليلزم اندراجُ الأصغر تحت الأوسط، إذ على تقدير كون الكبرى جزئيةً يحتمل أن يكون الأفراد التي حُكِم عليها بالأكبر مغايِرةً للأصغر، فلم يتأدَّى الحكم منه إليه؛ إذ الحكم على أحد المتبائنين لا يستلزم الحكم على الآخَر.

فهذا الشرط يُفيد تأدِّي الحكم الواقع على الأوسط إلى الأصغر، لعمومه جميعَ ما يدخل في الأوسط. ولولاه لما عُلِم أنَّ الجزئي الذي وقع عليه الحكمُ من الأوسط هل هو الأصغر أم لا، فإنَّ كلا الأمرين محتمل، كما أنَّ الحكم بالإنسان الأكبر على بعض الحيوان الأوسط يقع على الناطق الأصغر، ولا يقع على الناهق الأصغر، وهما داخلان فيه. فإذا قلت: «كلُّ ناطق حيوان. وبعض الحيوان إنسان»، فالحق «بعض الناطق إنسان»، وإذا قلت: «كل ناهق حيوان. وبعض الحيوان إنسان»، فالحق «لا شيء من الناهق بإنسان».

وبهذا ظهر أنَّ حكم النتيجة في الكيف والكم والجهة حكمُ الكبرى بشرط كون الصغرى فعليةً؛ لأنَّ الأصغر إذا كان داخلاً في الأوسط بالفعل كان الحكمُ عليه حكماً على الأصغر أيَّ حكمٍ كان. هذا خلاصة ما أفاده المحقِّق الطوسي في «شرح الإشارات»[٢].

---

(١) عطف على قوله: «بحسب الكيفية» في أول شرح هذه القطعة في قوله: «يشترط في الشكل الأول ...».

(٢) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٤١ ـ ٢٤٢).

[إشكالٌ مشهور في إنتاج الشكل الأوَّل]

ثـم إنَّ ههنا إشـكالاً مشـهوراً[1]، هـو أنَّ الاسـتدلال بالشـكل الأول دوريٌّ،

---

(١) هـذا إيـراد قديـم، ذكـره أفلاطـون في رسـالة مينون/ مانـن، وسـكتون إمبريكـوس اليونـاني (Sextus Empiricus) كـما ذكـره ألكسـندر ماكوفلسـكي في كتابـه تاريـخ المنطـق.

وقـد أخـذه غـير واحـد ممـن جـاء بعدهـم، صاغـوه في صيـغ مختلفـة. وللشـيخ أبي سـعيد أبي الخـير رسـالة إلى الشـيخ الرئيـس ضمَّنهـا هـذا الإيـراد.

وحاصـل الإيـراد: أنَّ العلـم بالنتيجـة ـ وهـي ثبـوت الأكـبر للأصغـر ـ موقـوفٌ عـلى العلـم بكليـة الكـبرى. والعلـمُ بكليـة الكـبرى لا يتحقـق إلا بالعلـم بـأن الأكـبر صـادقٌ عـلى جميـع أفـراد موضـوع الكـبرى. ومـن أفـراد موضـوع الكـبرى الأصغـرُ. والأصغـرُ موضـوع النتيجـة.

وبعبـارة أخـرى: العلـم بالنتيجـة موقـوفٌ عـلى العلـم بكليـة الكـبرى. والعلـمُ بكليـة الكبرى موقـوفٌ عـلى العلـم بالنتيجة.

وقد أجاب عنه الشيخ بجوابين:

حاصـل الجـواب الأوَّل: أنَّ العلـم بكليـة الكـبرى إنَّـما يتوقـف عـلى العلـم بصـدق الأكـبر عـلى الأصغـر إن كان العلـم بكليتهـا موقوفـاً عـلى الاسـتقراء، مـع أنَّـه قـد يمكـن العلـم بكليتهـا بطريـق آخـر غـير الاسـتقراء أيضـاً، ففـي قولنـا: ـ مثـلاً ـ «العـالم متغـير. وكل متغـير حـادث»، العلـمُ بحـدوث كل متغـير يحصـل بمعرفـة حقيقـة التغـيُّر، مـن دون حاجـة إلى الاسـتقراء.

وقد يكون مبرهناً بدليل عقليٍّ مثل مجموع زوايا المثلث يساوي القائمتين.

وحاصـل الجـواب الثـاني ـ وهـو مـا ذكـره الشـارح الفاضـل ـ: أنَّ كليـة الكـبرى موقوفـة عـلى انـدراج الأصغـر إجمـالاً. والمطلـوب في النتيجـة ثبوتُـه تفصيـلاً، فـلا دور.

وبعبـارة أخـرى: العلـم التفصيـلي بالنتيجـة موقـوفٌ عـلى العلـم الإجمـالي بالنتيجـة. والعلـم الإجمـالي بالنتيجـة لا يتوقـف عـلى العلـم التفصيـلي.

ففـي مثالنـا: «العـالم متغـير، وكل متغـير حـادث، فالعـالم حـادث»، العلـمُ التفصيـلي بحـدوث العـالم ـ وهـو العلـم بالنتيجـة ـ موقـوفٌ عـلى العلـم الإجمـالي بحـدوث العـالم. وهـذا العلـم الإجمـالي مضمَـرٌ في الكـبرى. وهـذا العلـم الإجمـالي لا يتوقـف عـلى العلـم التفصيـلي المـصرَّح بـه في النتيجـة.

فالعلـم التفصيـلي بحـدوث العـالم متوقـف عـلى العلـم بحـدوث كل متغـير. والعلـم بحـدوث

فضلاً أن يكون بيِّناً، لأنَّ العلم بالنتيجة موقوفٌ على العلم بكلية الكبرى. والعلم بكلية الكبرى إنَّما يحصل إذا عُلم ثبوتُ الحكم بالأكبر لكل واحد من أفراد الأوسط التي من جملتها الأصغرُ. فالعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة. والعلم بها موقوف على العلم بالكبرى.

كل متغير علمٌ بحدوث العالم إجمالاً.

ففرقٌ بين العلم بحدوث العالم من حيث هو عالمٌ - وهو الذي نعلمه في النتيجة -، وبين العلم بحدوث العالم من حيث هو متغير - وهو الذي نعلمه في الكبرى -.

ونحن نصل بعلمنا بحدوث العالم من حيث هو متغير إلى العلم بحدوث العالم من حيث هو عالم.

وهذا كله لأجل طبيعة المعرفة الإنسانية، فإنَّ المجهول المطلق لا يمكن أن يتوجه إليه النفس، بل لا بد أن يكون المطلوب معلوماً من وجه، فنحن نستعين بذلك الوجه المعلوم حتى نحصل الوجه المجهول.

فكما يحدث هذا في العلم التصديقي، يحدث في العلم التصوري أيضاً، فلا بد أن يتقدم العلم الإجمالي بالمجهول التصوري حتى نتوجَّه نحوه ونطلبه.

وقد يمكن الجمع بين جوابي الشيخ بأنَّ دعوى توقف العلم بكلية الكبرى على العلم بصدق الأكبر على الأصغر.

إن أريد به العلم التفصيلي بكلية الكبرى - أو قل: بصدق الأكبر على الأوسط - فلا نسلم التوقف، فإنَّه قد يحصل العلم بكلية الكبرى من دون استقراء.

وإن أريد العلم الإجمالي بكلية الكبرى، فلا نسلم أنَّه باطل، بل لا بد من تقدم العلم الإجمالي بها. والله تعالى أعلم.

وسيأتي بعض ما يتعلق بما ذكره أفلاطون في رسالة مينون في أواخر الكتاب، فصل في الأغاليط التي تقع بسبب المعنى - الأغاليط الصورية - من المغالطات المشهورة رقم ١٥.

والجـواب: أنَّ الحكـم في الكـبرى عـلى جميـع مـا يَنـدرج في الأوسـط إجمـالاً، فهـذا الحكـم الإجمـالي يتوقـف عليـه العلـم بالنتيجـة التـي حُكـم فيهـا عـلى الأصغـر تفصيـلاً، ولا يتوقـف هـذا الحكـم عـلى هـذا العلـم، بـل صـدقُ هـذا الحكـم في نفـس الأمـر يتوقَّـف عـلى صـدق النتيجـة، فالتفصيـل موقـوف عـلى الإجمـال، فـلا دور.

❊ ❊ ❊

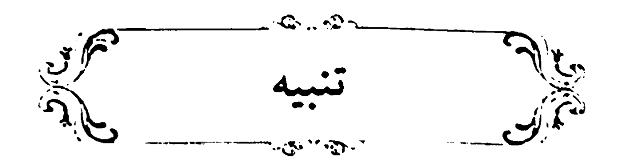
قوله: «فبقي أربعةُ ضروب منتجة»

لأنَّ الشرطـين المذكوريـن - أعنـي إيجـاب الصغـرى، وكليـةَ الكـبرى - يُوجـدان معاً في أربعـة أضرُب مـن الـضروب الستَّة عـشر المذكـورة؛ فـإنَّ إيجـاب الصغـرى إمَّـا كليٌّ أو جزئـيٌّ. وكليـة الكـبرى إمـا إيجابيَّـة أو سـلبيَّة. ومـضروبُ الاثنـين في نفسـه أربعـةٌ. فـإذن الـضروب المنتجـة أربعـة. والباقيـة عقيمـةٌ، لفقدان أحـد الشرطـين، أو كليهـما.

اعلـم أنَّـه إذا كانـت الصغـرى السـالبةُ موجَّهـةً بجهـة يسـتلزِم سـالبتُها موجبتَهـا كانـت القرائـن القياسـة ثـماني. وجميـع هـذه القرائـن بيِّنـة الإنتـاج في هـذا الشـكل. كـذا قـال المحقـق الطـوسي في «شرح الإشـارات»[1].

❊ ❊ ❊

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٤٢).



تنبيه

[في خواص الشَّكل الأوَّل]

إنتاج الموجبة الكلية من خواص الشكل الأول، كما أنَّ الإنتاج للنتائج الأربعة أيضاً من خصائصه.

والصغرى الممكنةُ غيرُ مُنتجة في هذا الشكل.

فقد وضح بما ذكرنا أنَّه لا بدَّ في هذا الشكل كيفاً إيجابُ الصغرى، وكمّاً كليةُ الكبرى، وجهةً فعليةُ الصغرى.

* * *

قوله: «والصغرى الممكنة غيرُ منتجة في هذا الشكل»

[اشتراط فعلية الصغرى مذهب المتأخرين]

اعلم أنَّ المتأخرين ذهبوا إلى أنَّه يُشترط في الشكل الأول بحسب الجهة فعليةُ الصغرى، وذلك لأنَّ الصغرى لو كانت ممكنةً لم يحصل الجزم بتعدِّي الحكم من الأوسط إلى الأصغر؛ لأنَّ الكبرى يدل على أنَّ كل ما هو أوسطُ محكومٌ عليه بالأكبر، والأصغر ليس أوسطَ بالفعل، بل بالإمكان، ويجوز أن لا يخرج من القوَّة إلى الفعل، فلم يتعدَّ الحكم منه إلى الأصغر.

[مبنى اشتراط فعلية الصغرى، ودفع زعم المتأخرين]

وزعموا أنَّ ذلك مبنيٌّ على ما ذهب إليه الشيخُ من أنَّ المعتَبر صدق الوصف العنوانيِّ على ذات الموضوع بالفعل. وأمَّا على رأي الفارابي فالممكنة مُنتِجةٌ لاندراج الأصغر في الأوسط.

ولعلَّ الحق أنَّ الفعل المأخوذَ في عقد الوضع ليس مأخوذاً بحسب نفس الأمر، بل أعمَّ من أن يكون بحسب نفس الأمر أو الفرض، فيتعدَّى الحكم من الأوسط إلى الأصغر مع إمكان الصغرى، ولذا قال الشيخ: إنَّ الصغرى الممكنة منتجةٌ في هذا الشكل[1]، وذهب إلى أنَّ الصغرى الممكنة مع الكبرى الضروريَّة يُنتج ضروريةً، ومع غيرها ممكنةً.

استدَلَّ عليه بأنَّ الصغرى إذا فرضت فعليةً مع الكبرى الضرورية تكون النتيجة ضروريةً؛ لاندراج الأصغر تحت الأوسط، وإذا كانت ضروريةً على هذا التقدير كانت ضروريةً في نفس الأمر؛ لأنَّ الضروري على تقديرٍ ممكنٍ ضروريٌّ في نفس الأمر على جميع التقادير الممكنة، وإلَّا يلزم أن يكون ما ليس بضروري في نفس الأمر ضرورياً على تقدير ممكن، فيلزم أن يكون الممكن على بعض التقادير مستلزِماً للمحال، وهو محال.

قال شارح «المطالع»: «لا نسلِّم أنَّه لو فرضنا الصغرى فعليةً يلزم النتيجة فضلاً عن كونها ضروريةً. واندراجُ الأصغر تحت الأوسط ممنوع؛ فإنَّ الحكم في الكبرى على كل ما هو أوسط بالفعل، والأصغرُ ليس أوسط

(١) انظر: شرح الإشارات (١/ ٢٤٠).

بالفعل في نفس الأمر، بل على ذلك التقدير، فلا يلزم تعدِّي الحكم من الأوسط إليه»[1].

وأورد عليه بأنَّه يمكن إثبات المقدمة الممنوعة، بأن يقال: لو صدقت الصُّغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعليةً معها. وكلما كانت الصُّغرى فعليةً معها لزمت النتيجة. والملازمة الأولى بينة، والثانية مسلَّمةٌ.

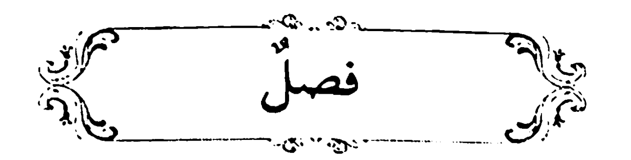
ورُدَّ بأنَّ المسلَّم ليس إلا إنتاج الفعلية الواقعية مع الكبرى، فإنَّ الحكم فيها على ما هو أوسط في نفس الأمر، لا إنتاج الفعلية المطلقة، سواء كانت واقعية أو فرضية. والصغرى على تقدير الوقوع تكون الفعلية فيها فرضية، لا واقعية.

ويمكن أن يقال: فعلية الصغرى مع الكبرى ممكنة فأمكن فعلية الصغرى مع الكبرى، فأمكن الاندراج فأمكن النتيجة.

ولعل الحقَّ ما قيل: إنَّه أن أُخِذ الإمكان بمعنى الإمكان الذاتيِّ، فلا يلزم النتيجة، ضرورةَ أنَّ الممكن بهذا المعنى يجوز أن يكون ممتنعاً بالغير، فيلزم المحال بالنظر إلى نفس الأمر، وإن لم يلزم بالنظر إلى ذاته. وإن أُخِذ بمعنى سلب الضَّرورة المطلقة سواءٌ كانت ناشئةً عن الذَّات أم لا فهو مساوِقٌ للإطلاق، فيلزم النتيجة.

* * *

(١) انظر: شرح المطالع (٣/ ١١٤ ـ ١١٥).



فصلٌ

[في شرائط إنتاج الشكل الثاني]

ويُشترط في إنتاج الشكل الثاني بحسب الكيف - أي الإيجاب والسلب - اختلافُ المقدِّمتين، فإن كانت الصغرى موجبةً كانت الكبرى سالبةً وبالعكس.

وبحسب الكم - أي الكلية والجزئية - كليةُ الكبرى، وإلَّا يلزم الاختلافُ الموجبُ لعدم الإنتاج - أي صدق القياس مع إيجاب النتجة تارةً، ومع سلبها أخرى -.

ونتيجة هذا الشكل لا يكون إلَّا سالبةً.

وضروبه الناتجة أيضاً أربعة:

أحدها: من كليتين والصغرى موجبةٌ، ينتج سالبةً كليةً، كقولنا: «كل ج ب، ولا شيء من آ ب، فلا شيء من ج آ».

والدليل على هذا الإنتاج عكسُ الكبرى؛ فإنَّك إذا عكست الكبرى صار «لا شيء من ب آ»، وبانضمامه إلى الصغرى انتظم الشكل الأول، وينتج النتيجةَ المطلوبةَ.

الضرب الثاني: من موجبة كلية كبرى وسالبة كلية صغرى، كقولنا: «لا شيء من ج ب، وكل آ ب» ينتج «لا شيء من ج آ».

والدليـل عـلى الإنتـاج عكـس الصغـرى وجعلُهـا كـبرى، ثـمَّ عكـسُ النتيجـة.

الـضرب الثَّالـث: مـن موجبـة جزئيـة صغـرى وسـالبة كليـة كـبرى، كقولـك: «بعـض ج ب، ولا شيء مـن آ ب، فليـس بعـض ج آ ».

الـضرب الرَّابـع: مـن سـالبة جزئيـة صغـرى وموجبـة كليـة كـبرى، ينتـج سـالبةً جزئيـةً، تقـول: «بعـض ج ليس ب، وكل آ ب: فبعـض ج ليـس آ».

* * *

قوله: «ويُشترط في إنتاج الشكل الثاني إلخ»

اعلم أنَّه يُشترط لإنتاج الشكل الثاني بحسب الكيفية والكمية أمران:

أحدهمـا: اختـلاف المقدمتـين في الكيـف بـأن تكـون إحداهمـا موجبـةً، والأخـرى سـالبةً؛ إذ عـلى تقديـر اتِّفاقهـما في الكيـف إمَّـا موجبتـان أو سـالبتان، وعـلى التقديريـن يلـزم الاختـلافُ الموجـبُ للعقـم.

أمَّـا عـلى الأول فلأنَّـه يجـوز أن يكـون المتفقـات والمختلفـات مشـتركةً في الإيجـاب، كقولنـا: «كل إنسـان حيـوان. وكل فـرس حيـوان، أو كل ناطـق حيـوان». والحـقُّ في الأوَّل السـلب، وفي الثـاني الإيجـاب.

وأمَّـا عـلى التقديـر الثـاني فلأنَّه يجـوز أن يكـون المتفقـاتُ والمختلفاتُ مشـتركةً في السـلب، كقولنـا: «لا شيء مـن الإنسـان بحجـر. ولا شيء مـن الفـرس بحجـر، أو لا شيء مـن الناطـق بحجـر». والحـقُّ في الأول السـلب، وفي الثـاني الإيجـاب. فلـم يسـتلزم القيـاسُ شـيئاً منهـا، وإنَّـما يعنـى بالإنتـاج اسـتلزام الشـكل لأحدهمـا.

وثانيهما: كلية الكبرى، وذلك لأنَّه لو كان الكبرى جزئيةً، فلا يكون المباينة إلَّا بين الأصغر وبعض الأكبر. ولا يُعلم هل بينهما ملاقاةٌ في البعض الآخَر أم لا. فإذنْ لا يمكن أن يُسلب الأكبر عن الأصغر، كما إذا حمل الأسود على الغراب، وسُلب عن بعض الحيوانات، أو عن بعض الناس؛ فإنَّه لا يلزم منه سلبُ الحيوان عن الغراب، ولا حملُ الإنسان عليه.

* * *

قوله: «ونتيجة هذا الشكل لا يكون الَّا سالبةً»

لأنَّ محمولاً واحداً إذا كان ثابتاً لموضوعٍ، غير ثابتٍ لموضوع آخرَ، وجب أن يكون هذا الموضوع مسلوباً عن ذلك الموضوع، وإلَّا لكان الشيء الواحدُ ثابتاً لشيء، وغيرَ ثابت له.

* * *

قوله: «وضروبه الناتجة أربعة باعتبار الشرطين المذكورين»

لأنَّ الشرط الأول أسقط ثمانيةً: الموجبتين مع الموجبتين، والسالبتين مع السالبتين، والشرط الثاني أربعةً أخرى: الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين، والسالبة الجزئية مع الموجبتين.

ويمكن أن يقال: الكبرى الكليةُ إمَّا موجبة أو سالبة. والصغرى المخالف لها إمَّا كلية أو جزئيةٌ. وهذا طريق التحصيل.

* * *

قوله: «والدليل على هذا الإنتاج إلخ»

هـذا إنَّـما يجـري في الـضرب الأوَّل، والثالـث، فـإنَّ كبراهمـا سـالبة كليـةٌ، وهـي تنعكـس كنفسـها، فيصلُـح لكبرويَّـة الشـكل الأول. ولا يجـري في الثـاني والرابـع، فـإنَّ كبراهمـا موجبـة كليـةٌ، وهـي تنعكـس إلى موجبـة جزئيـة، وهـي لا تصلـح لكبرويـة الشـكل الأول.

وأمـا عكـس الصغـرى وجعلُهـا كـبرى، ثـم عكـس النتيجـة فإنَّـما يجـري في الثـاني فقـط، فـإنَّ صغـراه سـالبة كليـةٌ تنعكـس كنفسـها، فتصلـح لكبرويـة الشـكل الأول، فيحصـل بعكـس الترتيـب شـكلٌ أولُ يُنتـج سـالبةً كليـةً منعكسـةً إلى المطلـوب. ولا يجـري في الثلاثـة الباقيـة، لأنَّ الأول والثالـث ينعكـس صغراهمـا جزئيـةً، وهـي لا تنعكـس، وعـلى تقديـر الانعـكاس إنَّـما تنعكـس جزئيـةً.

واعلـم أنَّ الخلـف وهـو أن يُجعـل نقيـض النتيجـة لإيجابـه صغـرى، وكـبرى الأصـل لكليَّتهـا كـبرى، لينتظـمَ قيـاسٌ مـن الشـكل الأول، ويُنتـجَ نقيـض الصغـرى، جـارٍ في الجميـع.

[قدماء المنطقيين: لا حاجة في إنتاج ضروب الشكل الثاني إلى هذه البيانات]

ثـمَّ إنَّ قدمـاء المنطقيـين قالـوا: إنَّـه لا حاجـة في إنتـاج ضروب هـذا الشـكل إلى مـا ذُكـر مـن البيانـات؛ لأنَّ الأوسـط لمـا ثبـت لأحـد الطرفـين، وسُـلب عـن الآخـر يلـزم المباينـةُ بـين الطرفـين؛ فـإنَّ ب مثـلاً إذا كان مباينـاً لــ آ غـيرَ مبايـن لــ ج لم يكـن ج آ. و هـذا بديهـيٌّ.

واعترض عليهم الشيخ في «الشفاء»[1] بأنَّهم إن جعلوه حجةً على الإنتاج لم يكن زائداً على نفس المدَّعى، بل هو إعادة الدعوى بعبارة أخرى؛ لأنَّ معنى المتباينين والمسلوبِ أحدُهما عن الآخَر واحد. وإن جعلوه بيِّناً بنفسه لم يفرِّقوا بين البيِّن بنفسه، والقريب من البين، فإنَّ البين بنفسه ما لا يَحتاج إلى فكر. وهذا يَحتاج، لأنَّ الذهن عند الإنتاج يلتفت ضرورةً إلى أن يقول: «ج» لما كان «ب» المباينَ لِـ«آ» لم يكن «آ» فقد ردَّه إلى البيِّن؛ لأنَّه حينئذ حَكَم على الباء بسلب «آ» الذي هو عكس الكبرى، وحكَم بثبوت «ب» على «ج» وهو بعينه الشكل الأول. لكن لما ارتدَّ إلى البيِّن بفكر لطيف، ورويَّة قليلةٍ اعتقد أنَّه بيِّن بنفسه.

[حاصل الشكل الثاني]

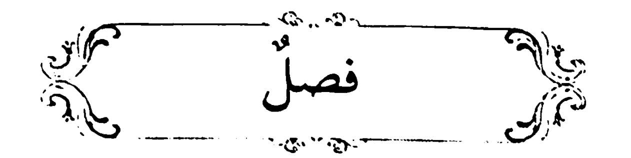
والتحقيق[2] أنَّ حاصل الشكل الثاني الاستدلالُ بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات، فمِن لوازم أحد الطرفين ثبوتُ الأوسط له، ومن لوازم الآخر سلبُه عنه، وهما متنافيان، فيتنافى الملزوماتُ؛ إذ تنافي اللوازم دليلٌ على تنافي الملزومات. **وهذا هو مقصود القدماء**. ومن ههنا ظهر سرُّ إنتاج هذا الشكل سالبةً؛ إذ حاصل التنافي هو السلب. فتدرَّب.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٤/ ١١٥).

(٢) وهو مأخوذ من كلام ملا صدرا في حاشيته على شرح حكمة الإشراق (٢/ ١٤١).



فصلٌ

[في شرائط إنتاج الشَّكل الثَّالث]

شرط إنتاج الشَّكل الثَّالث: كونُ الصغرى موجبةً، وكون إحدى المقدمتين كليةً.

فضروبه الناتجة ستَّة: أحدُها: «كل ب ج، وكل ب آ، فبعض ج آ». وثانيها: «كل ب ج، ولا شيء من ب آ، فبعض ج ليس آ». وثالثها: «بعض ب ج، وكل ب آ، فبعض ج آ». ورابعها: «بعض ب ج، ولا شيء من ب آ، فبعض ج ليس آ». وخامسها: «كل ب ج، وبعض ب آ، فبعض ج آ». وسادسها: «كل ب ج، وبعض ب ليس آ، فبعض ج ليس آ».

* * *

قوله: «شرط إنتاج الشكل الثالث كون الصغرى إلخ»

اعلم أنَّ الصغرى والكبرى إذا تشاركا في موضوع فلا يخلو إمَّا أن تكونا موجبتين، أو سالبتين، أو إحداهما موجبةً والأخرى سالبةً.

فإن كانتا موجبتين، فمرجعه إلى اندراج شيء واحد تحت محمولَين، فإما أن تكون إحداهما كليةً أوْ لا. على الثاني لا إنتاجَ، لاحتمال كون المحمولَين متباينَين مع صدقهما على شيءٍ واحدٍ جزئياً، مثل قولنا: «بعض الحيوان إنسان. وبعض الحيوان لا إنسان»، وعدم استلزامه لصدق الإنسان على بعض الإنسان ظاهر. وعلى الأوَّلِ الإنتاجُ ضروريٌّ؛ لأنَّه إذا ثبت لشيء

شيءٌ كلياً اندرج جميع أفراد الشيء المثبَت له في الشيء المثبَت. وإذا ثبت له شيء آخرُ كلياً أو جزئياً صدق أنَّ الشيء الآخَر ثابتٌ للشيء المثبتِ في الجملة. وإنَّما لم يصدق النتيجة كليةً؛ لاحتمال أن يكون محمول الكليةِ أعمَّ من موضوعها.

وإن كانتا سالبتين فلا إنتاج؛ لأنَّ سلب شيئين عن شيء لا يُوجب سلبَ أحدهما عن الآخَر.

وإن كانت إحداهما موجبةً والأخرى سالبةً، فإمَّا أن تكون الكبرى موجبةً فلا إنتاج؛ إذ سلب شيء عن شيء، وإثبات شيء له، لا يوجب سلبَ أحدهما عن الآخر أو إثباتَه له؛ كما إذا قلنا: «لا شيء من الإنسان بحجر، وكل إنسان جسم» لم يلزم منه سلبُ الجسمية عن الحجر، أو قلنا: «كل إنسان ناطق» لم يلزم إثباتُ النطق للحجر.

أو يكون الصغرى موجبةً، فإما أن يكون إحدى القضيتين كليةً أو لا، على الثاني لا إنتاج؛ إذ إيجاب شيء لشيء جزئيّاً، وسلب شيء آخر عنه جزئياً لا يوجب إيجابَ إحدى الشيئين للآخر، ولا سلبَه عنه؛ فإنَّ قولنا: «بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بضاحك أو ليس بفرس» لم يلزم منه سلبُ الضحك عن الإنسان، أو إثباتُ الفرسية له.

وإن كان أحدهما كلياً، فإمَّا هما معاً، أو الصغرى، أو الكبرى، وعلى التقادير فالإنتاج متحقِّق.

أمَّا الأوَّل: فمثلُ قولنا: «كل إنسان ناطق. ولا شيء من الإنسان بصاهل». يلزم منه أنَّ بعض الناطق ليس بصاهل، لأنَّه إذا سُلِب الصاهل عن جميع أفراد الإنسان، وجميع أفراد الإنسان بعضُ أفراد الناطق، صدق سلبُه عن بعض أفراد الناطق.

وأمَّا الثاني: فمثل قولنا: «كل إنسان ناطقٌ. وبعض الإنسان ليس بروميٍّ»، وقولنا: «بعض الإنسان ضاحكٌ. ولا شيء من الإنسان بصاهل». ففي الأول يلزم صدقُ قولنا: «بعض الناطق ليس برومي»، ضرورةَ كون بعض الإنسان الذي هو ليس برومي من أفراد الناطق. وفي الثاني يلزم صدقُ قولنا: «بعض الضاحك ليس بصاهل»؛ إذ الصاهل سُلب عن جميع أفراد الإنسان، وبعض الإنسان الذي هو ضاحك مندرجٌ في الجميع، فهو مسلوب عنه أيضاً.

وبهذا ظهر تحققُ شرطية إيجاب الصغرى، وكلية إحدى المقدمتين، وتميُّز الضروب المنتجةِ عن غيرها، وانحصار النتيجة في الجزئيةِ من غير استعانة في شيء ممَّا ذُكر بالشكل الأول.

* * *

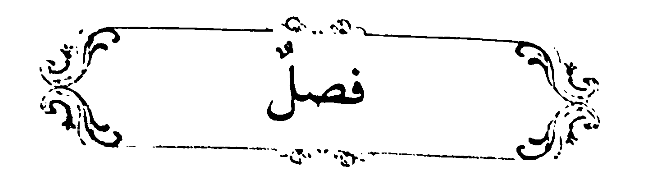
قوله: «وضروبه الناتجة ستَّة»

لأنَّ الشرط الأوَّل أسقط ثمانيةً من الستة عشر. والثاني أسقط ضربين. فبقي الصغرى الموجبةُ الكلية مع كلٍّ من المحصورات الأربع، والموجبةُ الجزئية مع كليَّتين منها.

وإنَّ نتيجته لا يكون إلَّا جزئيةً؛ لأنَّ الأصغر المحمول على الأوسط يحتمل أن يكون أعمَّ، فلا يكون ملاقاة الأكبر ولا مباينته إلَّا القدرَ الذي كان ملاقياً منه للأوسط.

واعلم أنَّ إنتاج هذا الشكل يُبيَّن بعكس الصغرى إذا كانت كبراها كليةً حتى يرتدَّ إلى الشكل الأول. وإذا كانت جزئيةً فلا ينفع عكس الصغرى، بل يجب أن يُعكس الكبرى، ويُجعل صغرى حتى يرتدَّ إلى الأول، ثم يعكس النتيجة. وهذا يَجري في خمسة ضروب من الستة. ولا يجري فيما يكون الكبرى سالبةً جزئيةً؛ فإنَّها لا تنعكس. وصغراها تنعكس جزئيةً، فيُبيَّن بطريق الخلف: وهو أن يجعل نقيض النتيجة لكليتِه كبرى، وصغرى القياس لإيجابه صغرى، فيُنتج ما يُناقض الكبرى. وهذا جار في الجميع.

* * *



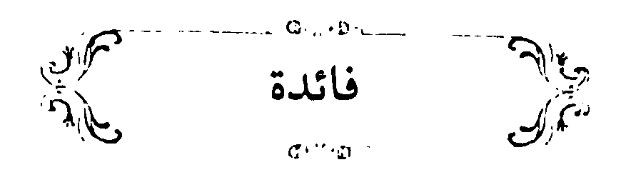
فصلٌ

[في شرائط إنتاج الشَّكل الرَّابع]

وشرائط إنتاج الشكل الرابع مع كثرتها، وقلة جَدواها مذكورةٌ في المبسوطات، فلا علينا لو تُرك ذكرُها.

وكذا شرائط سائر الأشكال بحسب الجهة لا يتحمل أمثال رسالتي هذه لبيانها.

* * *



فائدة

[النتيجة تتبع أدون المقدمتين]

ولعلَّك علمتَ ممَّا ألقينا عليك أنَّ النتيجة في القياس تتبع أدونَ المقدِّمتين في الكيف والكم.

والأدون في الكيف هو السلب، وفي الكم هو الجزئية. فالقياس المركَّب من موجبةٍ وسالبةٍ يُنتج سالبةً. والمركَّب من كلية وجزئية إنَّما ينتج جزئيةً. وأمَّا المركَّب من الكليَّتين فربَّما يُنتج كليةً، وقد ينتج جزئيةً.

* * *

قوله: «أنَّ النتيجة في القياس إلخ»

اعلم أنَّ المنطقيِّين ذهبوا إلى أنَّ النتيجة تتبع أخسَّ المقدمتين في الكمِّيَّة والكيفيَّة والجهة جميعاً. يعني إذا وقع في إحدى المقدِّمتين حكمٌ جزئيٌّ، أو سلبيٌّ، أو غيرُ ضروري كانت النتيجة كذلك. وقد حقَّق الشيخُ في «الإشارات»(١) أنَّه ليس كذلك مطلقاً، بل هي تابعة في الكمية للصغرى، وفي الكيفية والجهة للكبرى، إلَّا في موضعين:

أحدهما: أن تكون الصغرى ممكنةً، والكبرى غيرَ ضرورية؛ فإنَّ النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعةٌ للصغرى لا للكبرى.

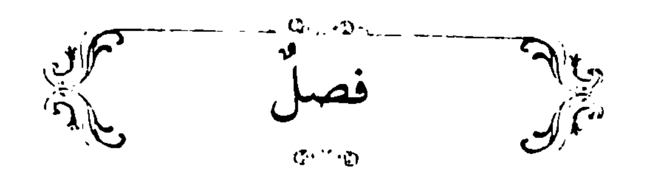
---

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي (١/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠)

والثاني: أن تكون الصغرى موجبةً ضروريةً، والكبرى مطلقةً عرفيةً؛ فإنَّها إن كانت عامةً أنتجَتْ كالصغرى موجبةً ضروريةً، وإن كانت خاصةً لم يكن الاقتران قياساً؛ لتناقض المقدمتين.

والحقُّ أنَّ هذه الاحكام تُعرَف باستقراء الجزئيَّات عند معرِفة شرائط الإنتاج في كلِّ شكل، ومعرفةِ ما يلزمه من النتيجة. وحينئذٍ لا يمكن إثباتُ شيء من الجزئيات بتلك الأحكام، وإلَّا لزم الدَّورُ.

* * *



فصلٌ

في الاقترانيات من الشرطيات

وحالها في انعقاد الأشكال الأربعة، والضروب المنتجة، والشرائط المعتبرة كحال الاقترانيات من الحمليات سواءً بسواء.

مثال الشكل الأوَّل في المتصلة: «كلَّما كان زيد إنساناً كان حيواناً. وكلَّما كان حيواناً كان جسماً» ينتج «كلَّما كان زيد إنساناً كان جسماً».

مثال الشكل الثاني: «كلَّما كان زيد إنساناً كان حيواناً. وليس البتَّة إذا كان حجراً كان حيواناً» يُنتج «ليس البتة إن كان زيد إنساناً كان حجراً».

مثال الثالث منها: «كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً، وكلما كان زيد إنساناً كان كاتباً» ينتج «قد يكون إذا كان زيد حيواناً كان كاتباً».

وأمَّا الاقترانيُّ الشرطيُّ المؤلَّف من المنفصلات فمثالُه من الشكل الأوَّل: «إمَّا كل آ ب، أو كل ج د. ودائماً كل د ه، أو كل و ز» ينتج «دائماً كل آ ب، أو كل ج هـ، أو كل و ز».

وأمَّا الاقترانيُّ الشرطيُّ المركَّب من حملية ومتصلة فكقولنا: «كلَّما كان ب ج فكل ج د، وكل د آ» ينتج «كلما كان ب ج فكل ج آ».

وعلى هذا القياس باقي التركيبات.

* * *

قوله: «وحالها في انعقاد الأشكال إلخ»

اعلــم أنَّ الحمليَّـات كـما أنَّهـا تنقســم إلى بديهيـاتٍ ونظريـاتٍ محتاجـةٍ إلى الحجَّـة، كذلـك الشرطيَّـاتُ قـد تكـون بديهيـةً، كقولنـا: «كلَّـما كانـت الشـمس طالعـةً فالنهـار موجـود»، وقـد تكـون نظريَّـةً كقولنـا: «متـى وُجـدت الحركـة المسـتقيمةُ وُجِـد محـدِّد الجهـات». و«متـى وُجِـد الممكـنُ وُجِـد الواجـب». فمسَّـت الحاجـة إلى معرفـة الأقيسـة الشرطيـة الاقترانيـة، وينعقـد فيـه الأشـكال الأربعـة؛ لأنَّ الحـدَّ الأوسـط إمَّـا أن يكـون تاليـاً في الصغـرى ومقدِّمـاً في الكـبرى فهـو الأول، أو بالعكـس فالرابـع، أو تاليـاً فيهـما فهـو الثـاني، وإن كان مقدِّمـاً فيهـما فهـو الثالـث.

ولهـا أيضـاً شرائـطُ في الإنتـاج كالحمـلي، فيُشـترط في الأوَّل إيجـاب الصغرى وكليـة الكـبرى، وفي الثـاني اختلافهـما كيفـاً مـع كليـة الكـبرى، وفي الثالـث اختـلاف المقدمتـين في الكيـف مـع كليَّـة إحـدى المقدمتـين.

وحـال النتيجـة فيـه كـما في الحمليـات، فلـو كانـت المقدمتـانِ لزوميَّتـين كانـت النتيجـة لزوميـةً، وإن كانتـا اتفاقيَّتـين كانـت اتفاقيـةً.

وضروب الشـكل الأول بيِّنـةٌ بأنفسـها، وضروب الأشـكال الأخـرى بالخلـف والعكـس كـما في الحمليـات.

[أقسام القياس الاقتراني الشرطي]

ثم القياسُ الشرطيُّ على خمسة أقسام:

الأوّل: ما يتركَّب من متَّصلتين، وهو على ثلاثة أنحاءٍ؛ لأنَّ المشترك بينهما إمَّا أن يكون جزءً تامّاً من أحد طرفيها بأن يكون مقدِّماً أو تالياً، أو جزءً غيرَ تامٍّ منهما، أو جزءً تاماً من أحدهما غيرَ تامٍّ من الآخر، والقسم الثاني أي ما يكون الأوسط منه جزءاً غيرَ تام من كلٍّ واحد من المقدمتين أقسامٌ؛ إذ الاشتراك فيه إما بين المقدمتين، أو تاليين، أو بين مقدم الصغرى وتالي الكبرى، أو بالعكس، والأشكال الأربعة تنعقد في كل قسم منها.

الثاني: ما يتركب من منفصلتين.

الثالث: ما يتركب من متصلة وحملية.

الرابع: ما يتركب من منفصلة وحملية.

الخامس: ما يتركب من متصلة ومنفصلة.

والعمدة من هذه الأقسام ما يتركب من متصلتين، والمطبوع منه اشتراك المقدمتين في جزء تام. وتفصيل الأقسام وبيان إنتاجها مذكور في «شرح المطالع»[1] وغيره من المبسوطات.

---

(١) انظر: شرح المطالع (٣/ ٢٢٧ ـ ٢٢٢)

[شكٌّ على الشكل الأول من اللزوميتين وجوابه]

واعلـم أنَّ الشـيخ[1] قـد أورد شـكاً عـلى الشـكل الأول مـن لزوميتـين، وهـو أنَّـه يصـدق قولنـا: «كلـما كان الاثنـان فـرداً كان عـدداً. وكلـما كان عـدداً كان زوجـاً» مـع أنَّ النتيجـة وهـي قولنـا: «كلـما كان الاثنـان فـرداً كان زوجـاً» كاذبـةٌ.

وأجيب عنه بوجوه:

منهـا: مـا أجـاب الشـيخ أنَّ الصغـرى كاذبـة بحسـب الأمـر نفسِـه، أو المقـدمُ الـكاذب لا يسـتلزِم التـاليَ الصـادق في نفـس الأمـر.

وأمـا بحسـب الالتـزام فيصـدق النتيجـة أيضـاً؛ فـإنَّ مَـن يلتـزم أنَّ الاثنـين فـردٌ عليـه أن يلتـزم أنَّـه زوج أيضـاً.

وأورِد عليـه بـأنَّ قولنـا: «كلـما لم يكـن الاثنـان عـدداً لم يكـون فـرداً» يصـدق لزوميـةً؛ فـإنَّ انتفـاء العـام مسـتلزِم لانتفـاء الخـاص، وهـو ينعكـس بعكـس النقيـض إلى تلـك الصغـرى.

وفيـه أنَّ انتفـاء العـام إنَّـما يسـتلزم انتفـاء الخـاص عـلى مذهبـه إذا لم يكـن انتفـاء العـام محـالاً، وانتفـاء الخـاص صادقـاً، وكلاهمـا منتـفٍ فيـما نحـن فيـه، فلا يصـدق قولُنـا: «كلـما لم يكـن الاثنـان عـدداً لم يكـن فـرداً» عنـده؛ لكـون المقـدم كاذبـاً، والتـالي صادقـاً، فيكـون عكـس نقيضِـه كاذبـاً أيضـاً.

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٤/ ٢٩٦ ـ ٢٩٧).

ومنها: أنَّا لا نسلِّم كذب النتيجة بناءً على تجويز الاستلزام بين المتنافيين، وهذا إنَّما يصح على مذهب مَن لم يشترط في استلزام المحال محالاً آخرَ وجودَ العلاقة بينهما. أما على مذهب مَن ذهب إلى وجوب تحقق العلاقة بينهما فغيرُ صحيح؛ إذ لا علاقةَ بين المتنافيين.

وبعضهم قالوا: الجواب بمنع كذب النتيجة حق؛ لأنَّ التالي في النتيجة بمنزلة الجزء للمقدم؛ فإنَّ كون الاثنين فرداً إنَّما هو عبارةٌ عن اتصاف الاثنين بالفردية، وهو ببقاء الاثنينيَّة، والزوجيةُ من لوازم ماهية الاثنين، فيؤول النتيجة إلى قولنا: «كلما كان الاثنان زوجاً وفرداً كان زوجاً» وهو صادق البتة ضرورةَ استلزام صدقِ الكلِّ صدقَ الجزء.

ومنها: ما قال صاحب «المطالع»[1]: إنَّ الكبرى إن أخِذت اتفاقيةً فالقياسُ غيرُ مُنتج؛ لأنَّ شرط كونه منتجاً للإيجاب أن يكون الأوسط مقدماً في اللزومية، وإن أخِذت لزوميةً فهي ممنوعةُ الصدق، وإنَّما يصدق لو لزم زوجيةُ الاثنين عدديتَه على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية، وليس كذلك؛ فإنَّ من الأوضاع الممكنةِ الاجتماع مع العددية كونَه فرداً، والزوجية ليست بلازمةٍ على هذا الوضع.

قال شارح «المطالع»[2]: فيه ضعف؛ لأنَّا نختار أنَّ الكبري لزوميةٌ؛ فإنَّه «كلما كان الاثنان عدداً كان موجوداً» لزوميةٌ ضرورةَ أنَّ عددية الاثنين يتوقَّف على وجوده، فـ«كلما كان الاثنان موجوداً كان زوجاً» لزوميةٌ أيضاً؛

(١) انظر: شرح المطالع (٣/ ٢٥٠ ـ ٢٥١)

(٢) انظر: شرح المطالع (٣/ ٢٥٢)

لأنَّ تحقق الاثنينية يقتضي الزوجية، فلو أنتج اللزوميتان لزوميةً أنتج القياس مع تلك الكبرى لزوميةً، وأيضاً المقدمُ ليس هو العدد مطلقاً، بل عدديَّة الاثنين، والفرديةُ ليست مما أمكن اجتماعُه مع عددية الاثنين؛ لأنَّه مناف للاثنين، فزوجية الاثنين مناف لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها، فيصدق لزوميتُه.

وردَّ بأنَّا لا نسلم أنَّ عددية الاثنين الفرد معلولُ الوجود، ضرورةَ أنَّ الممتنعات غيرُ معلَّلة، فالصغرى ممنوعة. ولو سلِّم فالكبرى ممنوعة؛ فإنَّ وجود الاثنين حينئذٍ أعمُّ من أن يكون زوجاً، أو فرداً. والعام لا يَستلزم الخاصَّ، فلا يصدق لزوميةً، بل اتفاقيةً.

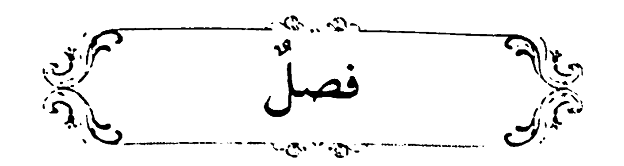
وأيضاً كون الاثنين عدداً لا يستلزم الوجودَ، ألا ترى أنَّ كون المفروض من الطيور كالعنقاء جوهراً لا يُوجب وجوده في الخارج، وكذا كون الجبل من الياقوت، أو بحر من الزيبق جوهراً لا يستلزم كونَه موجوداً في الخارج، وإلَّا فَمن علم كونَ شيء جوهراً علم كونه موجوداً.

وبالجملة لا يَلزم من كون كلِّ اثنين عدداً كونُ كل اثنين موجوداً في الخارج.

وأما قوله: «وأيضاً المقدم إلخ» فليس بشيء؛ إذ لا مجال للمجيب أن يقول بمنافاة فرديةِ الاثنين لعدديَّته، وإلَّا تكون الصغرى كاذبةً.

منها: ما أفاد بعض الأعلام قدِّس سرُّه أنَّ كلية الكبرى ممنوعةٌ؛ فإنَّ من تقادير عددية الاثنين الفرديةَ، والزوجية غيرُ لازمة عليها، وإن ادُّعي لزومُ الزوجية على ذلك التقدير يلزم صدقَ النتيجة، وإن أخِذت اتفاقيةً كليّةً خاصةً يمنع كون الصغرى اتفاقيةً؛ فإنَّ المقدم فيها كاذب، وهذا الضرب من القياس غيرُ منتجٍ، لا أنَّه منتجٌ غيرُ مفيد، إنَّما ذلك فيما إذا كانتا اتفاقيَّتين خاصتين. وهذا الكلام في غاية الدِّقة والمَتانة.

* * *



فصلٌ

في القياس الاستثنائي

وهو مركب من مقدمتين - أي قضيتين -: إحداهما شرطية، والأخرى حملية. ويتخلل بينهما كلمة الاستثناء - أعني إلا وأخواتها -، ومن ثَمَّ يُسمَّى «استثنائياً».

فإن كان الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدِّم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم، كما تقول: «كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا، لكن الشمس طالعة» ينتج «فالنهار موجود»، «لكن النهار ليس بموجود» ينتج «فالشمس ليست بطالعة».

وإن كانت منفصلة حقيقية فاستثناء عين أحدهما ينتج نقيض الآخر وبالعكس.

وفي مانعة الجمع ينتج القسم الأول دون الثاني.

وفي مانعة الخلو القسم الثاني دون الأول.

وههنا قد انتهت مباحث القياس بالقول المجمل، والتفصيل موكول إلى الكتب الطوال. والآن نذكر طرفاً من لواحق القياس.

* * *

قوله: «وهو مركب من مقدمتين»

اعلم أنَّ القياس الاستثنائي يتركَّب من مقدمتين:

إحداهما: شرطيةٌ متصلةً أو منفصلةً.

ثانيتهما: دالة على الوضع أو الرفع، وهي إحدى جزئَي تلك الشرطية أو نقيضِه حمليةً أو شرطيةً باعتبار تركُّب الشرطية من حمليتين، أو شرطيتين، أو حملية وشرطية.

[شروط إنتاج القياس الاستثنائي]

وشرط إنتاجه أمور:

الأول: كلية الشرطية المستعملةِ فيه متصلةً كانت أو منفصلةً، وإلَّا لجاز كون وضع اللزوم والعناد مغايراً لوضع الاستثناء، فلم يلزم من وضع أحدِ جزئيها ورفعِه وضعُ الآخر أو رفعُه، إلا أن يكون الاستثناء متحققةً في جميع الأزمنة أو على جميع الأوضاع، أو يكونَ وضع اللزوم أو العناد بعينه وضعَ الاستثناء.

الثاني: كون الشرطية لزوميةً أو عناديةً؛ لأنَّ الاتفاقية غيرُ منتجة كما هو مشروح في «شرح المطالع»[1] وغيره.

الثالث: كون تلك الشرطيةِ موجبةً؛ لكون السلب عقيماً، فإنَّه لو لم يكن بين أمرين اتصالٌ أو انفصالٌ لم يلزم من وجودِ أحدهما أو نقيضِه وجودُ الآخر أو نقيضُه.

---

(١) انظر: شرح المطالع (٣/ ٤٢٨)

قوله: «فاستثناء عين المقدم ينتج التالي»

لأنَّ وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم، ولا عكس، لجواز كون اللازم أعمَّ، فلا يلزم من وضعه وضعُه.

* * *

قوله: «واستثناء نقيض التالي إلخ»

لاستلزام عدم اللازم عدمَ الملزوم، فرفعُه رفعُه، ولا عكسَ، لجواز أن يكون اللازم أعمَّ.

[سؤال مشهورٌ وجوابه]

وههنا سؤال مشهور، تقريره أنَّه يجوز أن يكون انتفاء اللازم محالاً، فعلى تقدير وقوعِه جاز عدمُ بقاء اللزوم؛ إذ المحال جاز أن يَستلزم محالاً آخر، فلا يلزم انتفاءُ الملزوم على هذا التقدير، فلا نسلِّم استلزام رفعِ اللازم رفعَ الملزوم.

وأجيب بأنَّ اللزوم حقيقةً امتناعُ الانفكاك في جميع الأوقات والتقادير، فوقت الانفكاك وهو وقت بقاءِ اللزوم داخلٌ في الجميع، فهذا المنع يَرجع إلى منع اللزوم، وقد فُرض هذا خلف.

وهذا لا يُسمن ولا يُغني عن جوع؛ لأنَّ المعتبر في كليَّة الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ووقت عدم اللزوم غير ممكن الاجتماع، فلا يرجع إلى منع صدق الشرطية.

والتحقيق ما أفاد بعض الأعلام أنَّا إنَّما ندعي أنَّ الاستثناء إنَّما يُنتج صادقةً إذا كان مقدمتاه صادقتين، وأنَّ ارتفاع اللازم في الواقع مستلزم لارتفاع الملزوم فيه. فتجويز استحالة اللازم يرجع إلى منع صدق الاستثناء، فيكون غيرَ صحيح.

* * *

قوله: «فاستثناء عينِ أحدهما»

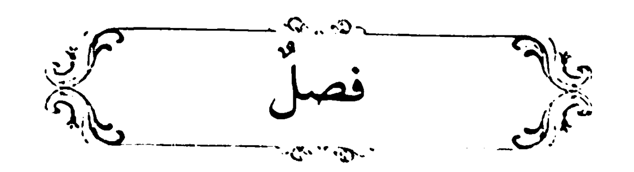
اعلم أنَّه إذا كان المنافاة بين المقدم والتالي في الصدق والكذب معاً؛ كما في المنفصلة الحقيقية فيُنتج وضعُ كلٍّ رفعَ الآخر، ورفعُ كلٍّ وضعَ الآخر؛ لامتناع الاجتماع والارتفاع، فيحصل نتائجُ أربعة، كقولنا: العدد إما زوج أو فرد لكنَّه زوجٌ، ينتج أنَّه ليس بفرد، لكنَّه فرد فهو ليس بزوج، لكنه ليس بزوج فهو فرد، لكنه ليس بفرد فهو زوج.

وإن كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضعُ كل رفع الآخر، وإلَّا لزم صدُقهما، ولا عكس؛ لجواز ارتفاعِهما، نحو هذا الشيء إما شجر أو حجر، فإذا كان شجراً لم يكن حجراً، وإذا كان حجراً لم يكن شجراً.

وإن كان المنافاة في الكذب فقط ينتج رفعُ كل وضع الآخر، وإلَّا يلزم كذُبهما معاً، لا وضعُ كل رفع الآخر؛ لجواز ارتفاعهما صدقاً.

ولقد اقتفينا إثر المصنف العلامة قدس سره حيث بيَّنا مبحث القياس بالقول المُجمل. والتفصيل ـ كما قال قدس سرُّه ـ موكول إلى الكتب الطِوال.

* * *



فصلٌ

[في الاستقراء]

الاستقراء: هو الحكم على كلٍّ بتتبُّع أكثر الجزئيات، كقولنا: «كل حيوان يحرِّك فكَّه الأسفل عند المضغ»

لأنَّا استقرينا ـ أي تتبَّعْنا ـ الإنسانَ، والفرس، والبعير، والحمير، والطيور، والسباع، فوجدنا كلَّها كذلك، فحكمنا بعد تتبعِ هذه الجزئيات المستَقراة أنَّ كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

والاستقراء لا يفيد اليقينَ، وإنَّما يحصل الظنُّ الغالبُ؛ لجواز أن لا يكون جميعُ أفراد هذا الكلي بهذه الحالة، كما يقال: «إنَّ التمساح ليس على هذه الصفة، بل يحرك فكه الأعلى».

* * *

قوله: «الاستقراء: هو الحكم على الكلي إلخ»

[هل يجب ادعاءُ الحصر في الاستقراء]

قال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»: «الاستقراء الذي يَستوفي الأقسام حقيقةً ـ أعني التامَّ ـ فقد يقع في البراهين. والذي يُدَّعى فيه الاستيفاءُ، ويُؤخذ على أنَّه مُستوفي بحسب الشهرة، فقد يقع في الجدل. وما عداهما ممَّا يُخَيَّل أنَّه يشتمل على أكثر الأقسام، ولا يُدَّعى فيه الاستيفاءُ، فهو ليس باستقراء، بل ملحَق به، ويُستعمل في سائر الصناعات»[1].

---

(١) شرح الإشارات (١/ ٢٣١)

وهـذا صريـح في أنَّـه يجب في الاستقراء ادعـاءُ الحـصر. وقـد تبعـه السيد المحقـق قـدِّس سرُّه في بعـض كتبـه حيث قـال: «لا بـدَّ في الاستقراء حـصرُ الـكلي في جزئياتـه، ثـم إجـراء حكـم واحـد عـلى تلـك الجزئيـات ليتعـدَّى ذلـك الحكـمُ إلى ذلـك الـكلي.

فـإن كان ذلـك الحـصرُ قطعيـاً بـأن يتحقَّـق أنَّـه ليـس لـه جزئـيٌّ آخـر، كان الاستقراءُ تامَّـاً، وقياسـاً مقسَّـماً، فـإن كان ثبـوت ذلـك الحكـم لتلـك الجزئيـات قطعيـاً أيضـاً أفـاد ذلـك الحكـمُ الجـزمَ بالقضيـة الكليـة. وإن كان ظنيـاً أفـاد الظـنَّ بهـا.

وإن كان ذلـك الحـصر ادِّعائيـاً بـأن كان هنـاك جزئـيٌّ آخـر لم يُذكـر، ولم يُستقرأ حالـه، لكـن ادُّعـيَ بحسـب الظاهـر أنَّ جزئياتِـه مـا ذُكر فقـط، أفـاد ظنّـاً بالقضيـة الكليـة؛ لأنَّ الفـرد الواحـد ملحَـق بالأعـم الأغلـب في غالـب الظـن، ولم يفـد يقينـاً لجـواز المخالفـة»[1]. هـذا كلامـه.

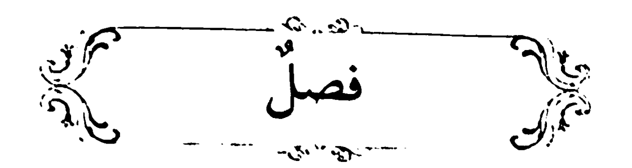
والمصنـف العلامـةُ قـدِّس سرُّه قـد خالـف ذلـك، بنـاءً عـلى أنَّـه لـو وجـب ادعـاءُ الحـصر فيـه أفـاد الاستقراءُ الجـزمَ وإن كان ادعائيـاً، فيكون طريـقُ الإيصال فيـه قطعيـاً، مـع أنَّ طريـق الإيصـال في الاستقراء ظنـيٌّ، ويكفـي في تعـدِّي الحكم إلى الـكلي ادعـاءُ الأكثـر؛ لأنَّ الظـن تابـع للأعـمِّ الأغلـب.

والحقُّ أنَّ الاستقراء على نحوين:

الأول: تَتبُّـع الجزئيـاتِ بحيـث لايشـذُّ عنهـا شيءٌ، وهـو يفيـد اليقـين، ويُسـمى «قياسـاً مقسَّـماً».

والثـاني: تَتبُّـع أكثـرِ الجزئيـات، وهـو يفيـد الظـن، ولا يجـب ادعـاء الحـصر في هـذا الاستقراء، فتأمَّـل.

(١) حاشية السيد على الشرح القديم للتجريد (ورقة ٣٠٢ـ٣٠٣، نور عثمانية ٢١٠٥)



فصلٌ

[في التمثيل]

التمثيل: وهو إثبات حكم في جزئي لوجوده في جزئي آخر لمعنى جامع مشترك بينهما، كقولنا: «العالم مؤلف فهو حادث كالبيت».

ولهم في إثبات أنَّ الأمر المشترك علةٌ للحكم المذكور طرقٌ عديدةٌ مذكورةٌ في الأصول.

والعمدة فيها طريقان:

أحدهما: الدوران عند المتأخرين، والقدماءُ كانوا يسمُّونها بالطرد والعكس. وهو أن يدور الحكم مع المعنى المشترك وجوداً وعدماً - أي إذا وجد المعنى وجد الحكم، وإذا انتفى المعنى انتفى الحكم - .

فالدوران دليلٌ على كون المدار - أعني المعنى - علةً للدائر - أي الحكم.

والطريق الثاني: السبر والتقسيم ، وهو أنَّهم يعدُّون أوصاف الأصل، ثم يثبتون أنَّ ما وراءَ المعنى المشترك غيرُ صالح لاقتضاء الحكم، وذلك لوجود تلك الأوصاف في محل آخر مع تخلُّف الحكم عنه.

مثلاً في المثال المذكور يقولون: إنَّ علة حدوث البيت إمَّا الإمكانُ، أو الوجود، أو الجوهرية، أو الجسمية، أو التأليف. ولا شيء من المذكورات غيرُ التأليف بصالح لكونه علةً للحدوث، وإلا لكان كل ممكن، وكل جوهر، وكل موجود، وكل جسم حادثاً، مع أنَّ الواجب تعالى والجواهرَ المجردةَ و الأجسامَ الأثيريةَ ليست كذلك.

قوله: «والتمثيل هو إثبات حكم في جزئي إلخ»

اعلـم أنَّ التمثيـل يُسـمى في عـرف الفقهـاء «قياسـاً»، ويُسـمُّون المقيـسَ عليـه أصـلاً، والمقيسَ فرعـاً، والمعنـى الجامـع المشـترك علةً. والمتكلِّمـون يسـمونه اسـتدلالاً بالشـاهد عـلى الغائـب، فالفـرع غائـب، والأصـل شـاهد.

ففـي قولهـم: «السـماء حـادث؛ لأنَّـه تتشـكَّل كالبيـت»، البيـت شـاهد، والسـماء غائـب، والمتشـكل معنـى جامـع، والحـادث حكـم. ولا بـدَّ في التمثيـل مـن هـذه الأربعـة. والفقهـاء لا يخالفونهـم إلَّا في الاصطلاحـات.

وليُعلـم أنَّ حاصـل التمثيـل أنَّـه قـد وُجـدت علـةُ الحكـم في الفـرع، وكلَّـما وجـدت وجـد، فيلـزم وجـوبُ الحكـم قطعـاً لـو سـلِّم مقدِّماتـه، غايـةُ الأمـر أنَّ مقدِّماتـه لـو كانـت ظنيـةً كان ظنيـاً كـما في القيـاس الخطـابيِّ، فافهـم.

❊ ❊ ❊

قوله: «أحدهما الدوران»

احتـجَّ بعضهـم عـلى عليـة الوصـف بـدوران الحكـم معـه، أي ترتُّبـه عليـه وجـوداً، ويُسـمى بالطَّـرد. وبعضهـم بدورانـه معـه وجـوداً وعدمـاً، ويُسـمى الطـردَ والعكـسَ؛ كالتحريـم مـع السُـكْر؛ فـإنَّ الخمـر يحـرُم إذا كان مسـكراً، ويـزول حرمتُـه إذا زال إسـكارُه بصيرورتـه خِـلاً.

❊ ❊ ❊

قوله: «فالدوران دليل إلخ»

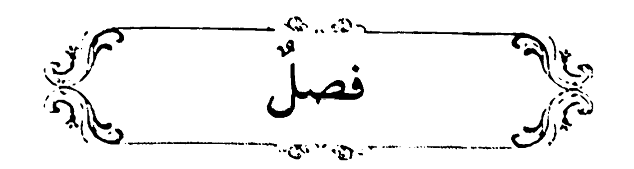
فيه ما قيل: إنَّ مجرد الدوران لا يصلُح آيةً لكون المدار علةً للدائر، بل لا بدَّ من صلاحيَّة المدار للتأثير والعلية. والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدلُّ على العلية؛ لجواز أن يكون ذلك بطريق الاتِّفاق، أو تلازمِ تعاكس.

* * *

قوله: « وهو أنَّهم يعدُّون أوصاف الأصل»

الصالحة للعلِّية، ويحصِرونها في عدد، فلا بدَّ ههنا من بيان الحصر في الأوصاف المذكورة، وإبطال علِّية بعض الأوصاف؛ لتعيُّن الباقي منها للعلية، كما يقال: إنَّ علية الحدوث في البيت إلخ.

* * *



فصلٌ

[في قياس الخلف]

ومن الأقيسة المركبة قياس يسمَّى «قياسَ الخَلف»، ومرجعه إلى قياسين:

أحدهما: اقتراني شرطي مركب من المتصلتين.

وثانيهما: استثنائي، إحدى مقدمتيه لزوميةٌ ـ أعني نتيجة القياس الأول ـ والمقدمةُ الأخرى مما استُثني فيه نقيضُ التالي.

تقريره: أن يقال: المدَّعى ثابت؛ لأنَّه «لو لم يثبت المدعى يثبت نقيضُه، وكلما يثبت نقيضه ثبت المحال»، ينتج «لو لم يثبت المدعى ثبت المحال». وهذا أول القياسَيْن.

ثمَّ نجعل النتيجة المذكورة صغرى، ونقول: «لو لم يثبت المدعى ثبت المحال»، ونضم إليه كبرى استثنائياً، ونقول: «لكن المحال ليس بثابت، فبالضرورة ثبت المدعى وإلا لزم ارتفاع النقيضين.»

وإن اشتهيتَ فهم هذا المعنى في مثال جزئيٍّ تقول: «كل إنسان حيوان» صادقٌ؛ لأنَّه لو لم يصدق لَصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان»، وكلما صدق «بعض الإنسان ليس بحيوان» لزم المحال، ينتج «كلما لم يصدق المدعى لزم المحال، لكن المحال ليس بثابت،-فعدم ثبوت المدعى ليس بثابت، فالمدَّعى ثابت.

قوله: «ومن الأقيسة المركبة إلخ»

قد عرفت فيما سبق[1] أنَّ القياس المنتِج للمطوب لا يكون مركباً إلَّا من مقدِّمتين لا أزيدَ، ولا أنقصَ، لكن قد يُحتاج في حصول المطلوب إلى كسب قياس آخر كذلك حتى ينتهيَ الكسب إلى المقدِّمات البديهية، فيكون هناك قياساتٌ مرتَّبة محصِّلة للقياس المنتِج للمطلوب، ويسمى «قياساً مركَّباً».

وهو قد يكون موصولَ النتائج، بأن يكون جميعُ نتايج تلك الأقيسة مصرَّحةً، كقولنا: «كلُّ ج ب.وكلُّ ب آ. فكلُّ ج آ. وكلُّ آ د. فكلُّ ج د. وكلُّ د ه. فكلُّ ج ه».

وقد يكون مفصولَ النتائج إن لم يُصرَّح بنتايج تلك الأقيسة؛ كقولنا: «كلُّ ج ب وكلُّ ب آ، وكلُّ آ د وكلُّ د ه، فكلُّ ج ه».

ومنه قياس الخَلف. ومرجعه إلى قياسين شرطيَّين:

أحدهما: اقترانيٌّ مركَّب من متَّصلتين:

أحدهما: الملازمة بين المطلوب الموضوع على أنَّه ليس بحقٍّ ونقيضِ المطلوب، وهذه الملازمة بيِّنة.

والأخرى: الملازمة بين نقيض المطلوب على أنَّه حقٌّ وبين أمر محالٍ. وهذه الملازمة قد تكون بيِّنةً، وقد تكون نظريةً محتاجةً إلى البيان، فيُنتج متصلةً من المطلوب على أنَّه ليس بحقٍّ ومن الأمر المحال.

---

(١) سبق في أول مبحث القياس نقلًا عن العلامة التفتازاني في شرح الرسالة الشمسية.

وثانيهما: استثنائيٌّ مشتمل على متصلة لزوميةٍ هي نتيجة ذلك الاقترانيِّ، واستثناءِ نقيض التالي؛ ليُنتج نقيضَ المقدم، فيلزم تحقُّقُ المطلوب.

ومحصَّلُه أنَّه لو لم يصدُقْ النتيجةُ يصدق نقيضُها، ولو صدق نقيضها لما صدق الكبرى أو الصغرى؛ لأنَّ الكبرى إن لم يصدق فذاك، وإن صدقتْ لم يصدق الصغرى؛ لانتظام الكبرى مع نقيض النتيجة قياساً مُنتجاً لنقيض الصغرى، أنتج: لو لم يصدق النتيجة لم يصدق الكبرى أو الصغرى، لكنَّهما صادقتان، فتصدق النتيجة. كذا في «شرح المطالع»(١).

[وجه التسمية]

واعلم أنَّه قال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات» في وجه تسمية هذا القياس بالخلف: «أنَّ الخَلف اسم للشيء الرَّديء والمحال، ولذلك سُمِّي القياس به، وهذا التفسير أشبه ممَّا يقال: إنَّه إنَّما سُمي به؛ لأنَّه يأتي المطلوب من خَلفه، أي من ورائه الذي هو نقيضه.

وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخرَ»(٢).

[قياس الخلف يقابل القياس المستقيم من وجوه]

ثمَّ إنَّ قياس الخلف يقابل المستقيم من وجوه:

منها: أنَّ المستقيم يَتوجَّه إلى إثبات المطلوب أولَ الأمر، والخلف لا يتوجه أولاً إلى إثبات المطلوب، بل إلى ابطال نقيضه.

---

(١) شرح المطالع (٣/ ٤٤٢)

(٢) انظر: شرح الإشارات (١/ ٢٨٤)

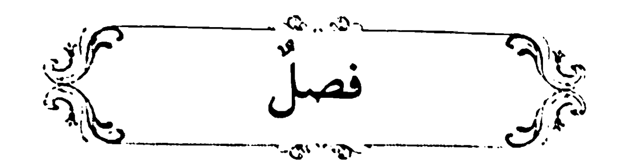
ومنهـا: أنَّ المسـتقيم يتألَّـف مـن مقدِّمـات مناسـبة للمطلـوب، والخلـف يشـمل عـلى مـا يُناقـض المطلـوب.

ومنهـا: أنَّ المسـتقيم يُشـترط فيـه أن يكـون مقدماتُـه مسـلمةً في أنفسـها، أو مـا يجـري مجَـرى التسـليم بخـلاف الخلـف.

ومنهـا: أنَّ المطلـوب في الخلـف يُوضـع أولاً، ثـم يُنتقـل منـه إلى نقيضـه، وفي المسـتقيم لا يكـون موضوعـاً أولاً حتـى يتـمَّ تأليفُـه ويحصل[1].

* * *

(١) انظر: شرح الإشارات مع محاكمات القطب الرازي (١/ ٢٨٤)



فصلٌ

[في موادِّ الأقيسة]

ينبغي أن يُعلَم أنَّ كلَّ قياس لا بدَّ له من صورةٍ ومادَّةٍ. أمَّا الصورة فهو الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدِّمات، ووضْعِ بعضها عند بعض. وقد عرفت الأشكال الأربعة المنتجة، وعلمتَ شرائطها في الإنتاج. بقي أمر المادة. والقدماء حتى الشيخ الرئيس كانوا أشدَّ اهتماماً في تفصيل موادِّ الأقيسة وتوضيحها، وأكثر اعتناء عن البحث في بسطها وتنقيحها؛ وذلك لأنَّ معرفة هذا أتمُّ فائدةً، وأشملُ عائدةً لطالبي الصناعة، لكن المتأخرين قد طوَّلوا الكلام في بيان صورة الأقيسة، وبسطوا فيها غاية البسط، سيَّما في أقيسة الشرطيات المتصلة والمنفصلة مع قلة جدوى هذه المباحث، ورفضوا أمر المادة، واقتصروا في بيانها على بيان حدود الصناعات الخمس. ولا أدري أي أمر دعاهم إلى ذلك ؟ وأي باعث أغراهم هنالك؟

ولا بُدَّ للفطن اللبيب أن يهتم في هذه المباحث الجليلة الشأن، الباهرة البرهان غاية الاهتمام، ويطلب ذلك المطلب العظيم والمقصد الفخيم من كتب القدماء المهرة وزبر الأقدمين السحرة. فعليك أيُّها الولد العزيز أن تسمع نصيحتي، ولا تنس وصيتي.

إنَّما ألقي عليك نبذاً مما يتعلَّق بهذه الصناعة متوكِّلاً على كافي المهمات، فاستمع أنَّ القياس باعتبار المادة ينقسم إلى أقسام خمسة، و يقال لها «الصناعات الخمس»:

أحدها: البرهاني. والثاني: الجدلي. والثالث: الخطابي. والرابع: الشعري. والخامس: السفسطي.

* * *

قوله: « لطالبِي الصِّناعة»

وذلك لأنَّ مطلوبهم إنَّما هي العصمة عن الخطأ في الفكر، وهو إنَّما يتمُّ بطلب المادة المناسبة للمطلوب، وتأليف الهيئة الموصلة إليه، والخطأ قد يقع في تأليف الهيئة، وهو الأقلُّ، والعاصم عن هذا الخطأ قوانينُ الصورة. وكثيراً ما يقع الخطأ في طلب المادة المناسبة؛ لأنَّه رُبما يُظنُّ الكاذب صادقاً، وغيرُ المناسب مناسباً، والعاصم عن هذا الخطأ قوانين المادة ـ أعني مبحثَ الصناعات الخمس المشتمِل على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج، وتمييز بعضها عن بعض ـ. فلا بدَّ لطالبِي الصِّناعة من البحث عن موادِّ الأقيسة على وجه البسط والتفصيل ليعصموا عن الخطأ في الفكر على أتمِّ وجه.

* * *

قوله: «مع قلّة جَدْوى هذه القياسات»

إذ لا يُنتفع بها أصلاً، لا في الدنيا، ولا في الآخرة كما صرح به العلامة الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»[1].

* * *

قوله: «ورفضوا أمر المادة»

اعلم أنّ بعضهم حذفوا ذكرَ البعض من الصناعات الخمس رأساً؛ كالجدل والخطابة والشعر، وأوردوا البعض تبرُّكاً؛ كالبرهان والمغالطة، وبعضهم اقتصروا في بيانها على حدود الصناعات الخمس.

* * *

قوله: «وأيُّ باعث أغْراهم»

[سبب قلة اهتمام المتأخرين بالصناعات الخمس]

لعلَّ الباعث لهم على ذلك أنّهم توهّموا أنَّ الحاجة إلى المنطق ليس إلَّا في تأليف الهيئة؛ إذ الخطأ إنّما يقع في الترتيب، ويُستنبط هذا المعنى من كلام المحقق الطوسي في «شرح الإشارات» أيضاً حيث قال: «الموادُّ الأُوَل لجميع المطالب هي التصورات، والتصورات الساذَجة لا يُنسب إلى الصَّواب والخطأ ما لم يُقارن حكماً، واستعمال الموادِّ التي لا تُناسب المطلوب لا ينفكُّ عن سوء ترتيب، أو هيئة ألبتّة، إمّا بقياسِ بعض الأجزاء إلى بعض، وإمّا بقياسها إلى المطلوب.

(١) شرح حكمة الإشراق (١/ 50)

فأمَّـا المـواد القريبـة للأقْيسـة التـي هـي المقدمـات فقـد يقـع الفسـاد فيهـا أنفسِـها دون الهيئـة والترتيـب اللاحقَـين بهـا، وذلـك لمـا فيهـا مـن الهيئـة والترتيب بالنسبة عـلى الأفـراد الأُوْلى»[1].

وفيـه نظـر؛ لأنَّـه إن أراد بقولـه: «المـواد الأول لجميـع المطالـب إلـخ» أنَّ كلَّ تصـوُّر يُفـرض فهـو مـادةٌ لأيِّ مطلـب كان فهـو باطـل قطعـاً؛ لأنَّ كلَّ مطلـوب لا يمكـن أن يُسـتحصَل مـن أيَّـة مـادة كانـت، بـل لا بـدَّ لـكلِّ مطلـوب مـن مبـادٍ معيَّنـة، ومـوادّ مخصوصـة، فـإذا لم يُـورد في اكتسـابه تلـك المـوادُّ المخصوصـة أمكن حينئـذ صحـةُ الترتيـب والهيئـة فيهـا، ولم يكـن الفسـادُ إلَّا مـن جهـة المـادة، نعـم لـو أورِد في الفكـر المـوادُّ المخصوصـة للمطلـوب، وعـرَض غلـطٌ لم يكـن ذلـك إلَّا مـن جهـة الصـورة.

وإن أراد أنَّ بعـض التصـورات مـادةٌ لبعـض المطالـب فهـو صحيـح، لكـن إذا أورِد غـيرُ ذلـك البعـض مـن التصـورات في ذلـك المطلـوب كان فاسـداً، لا مـن جهـة الصـورة، بـل مـن جهـة المـادة.

وكـون التصـورات السـاذجة ممَّـا لا يُنسـب إلى الصـواب أو الخطـأ مسـلَّم، لكـن لا يُجديـه شـيئاً؛ إذ عـدم قبـول التصـور السـاذج الصـواب والخطأ لا يسـتلزم أن لا يكـون جعلُـه مـادةً للمطلـوب صوابـاً أو خطـأً، بـل يجـوز أن لا يكـون نفـس التصـور صوابـاً أو خطـأً، ويكـون جعلُـه مـادةً للمطلـوب صوابـاً أو خطـأً، كما إذا أردنـا تحديـد شيء، ووضعنـا العـرض العـام موضـعَ الجنـس، والخاصـة موضـع الفصـل فهـو تعريـفٌ صحيـحٌ بحسـب الصـورة فاسـدٌ بحسـب المـادة.

---

(١) انظر: شرح الإشارات (١/ ١٦)

وما في «شرح المطالع» «أنَّ الغلط من جهة المادة ينتهي بالآخرة إلى الغلط من حيث الصورة؛ لأنَّ المبادي الأُوَل بديهيَّة، فلا يقع فيها الغلط، فلو كانت صحيحةَ الصورة لكانت المبادي الثواني أيضاً صحيحةً، وهلُم جرّاً، فلا يقع الغلط أصلاً»[1] ليس بشيء؛ لأنَّ كون المبادي الأول ضروريةً إنَّما ينافي وقوع الغلط في التصديق بها، ولا ينافي وقوعَه باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب، فلا يلزم أن ينتهي الغلط من جهة المادة إلى الغلط من جهة الصورة، فتأمَّل ولا تَغفل.

* * *

قوله: «ولا بدَّ للفطِن اللبيب من أن يهتمَّ إلخ»

وذلك لأنَّ أهمَّ الأشياء بالإنسان أن يشتغل بما تكمُل به ذاتُه الشخصيَّة ثمَّ يَستعمل بما ينفع نوعَه، ولما كان ذات الإنسان عبارةً عن النفس الناطقة فقط، إذ هي الجزء الأشرف منه، فالمقصود الأصليُّ تكميلها وكمالها مكسوبٌ بمعرفة، وهي إنَّما تحصل من القياس النفسي، والقياس النفسي هو البرهان.

فالواجب على الإنسان أولاً معرفة البرهان، وإذ لا بدَّ من تقدُّم معرفة القياس، فيجب أن يفرغَ من القياس إلى البرهان، ثم لما كان الاشتغال بما ينفع نوعَه أهمَّ شيء له بعد تكميل ذاتِه الشخصيَّة فكانت هناك قياساتٌ نافعةٌ في الأمور الشركية بعضُها في الأمور الكلية وبعضُها في الأمور الجزئية، فيجب عليه أن يتعلَّم هذه الأصنافَ لنفعها في الأمور المدنيَّة، وأن يتعلَّم المغالطةَ ليكون لها قدرةٌ على التحرُّز عنها مستفادةً عن الوقوف على أسبابها وعلّلها.

---

(١) شرح المطالع (١/ ٤٧)

وبهذا ظهر أنَّ منافع البرهان والمغالطة شاملةٌ لكلِّ واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد.

أمَّا البرهان فمنافعُه بالذات؛ كمعرفة الأغذية المحتاجة إليها. وأمَّا السفسطة فبالعَرْض كمعرفة السُّموم المحترَزة عنها. ومنافع الثَّلاثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية.

ومن ثمَّة قال العلامة الشيرازي في« شرح حكمة الإشراق»: «المنطق بعضُه فرْضٌ؛ لأنَّه لتكميل الذات، وبعضُه نفلٌ، وهو ما سواه من أقسام القياس؛ لأنَّه للخطاب مع الغير»[1].

وبمثله نَطَق الكتاب الآلهي حيث قال تعالى: «وادْعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحِكمة»أي بالبرهان، وذلك لمن يُطيقه ويحمله، «والموعظة الحسنة»أي الخطابة، وذلك لمن لا يُطيقه ويقصر عنه، «وجادِلْهم بالتي هي أحسن»أي بالمشهورات المحمودة، وذلك لمن يَنتصب للمعانَدة.

قال الشيخ في الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن الثامن من «منطق الشفاء» بعدَ ما فسَّر الأية الكريمة بالنحو المذكور: «أخَّر الجدليَّ عن الصناعتين؛ لأنَّ ذينك مصروفتان إلى الفائدة، والمجادلة مصروفة إلى المعاندة، والغرض الأول هو الإفادة، والغرض الثاني هي مجاهدةُ مَن ينتصب للمعاندة.

فالخطابة ملكة وافرةُ النفع في مصالح المُدُن، وبها تُدبَّر العامَّة»[2].

---

(١) شرح حكمة الإشراق (١/ ٥٠)

(٢) منطق الشفاء (٨/ ٦)

قوله: «فاسْمع أنَّ القياس باعتبار المادة إلخ»

[وجه حصر الصناعات الخمس]

وجه الضبط: أنَّ القياس إما أن يفيد تصديقاً، أو تأثيراً غيرَه؛ كالتخييل والتعجب.

وما يفيد تصديقاً لا يخلو إمَّا أن يفيد تصديقاً جازماً، أو غيرَ جازم. والجازم إمَّا أن يُعتبر فيه كونُه حقاً، أو لا يعتبر. وما يُعتبر فيه ذلك إما أن يكون حقاً، أو لا يكون.

فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان، وللتصديق الجازم الغيرِ الحق هو السفسطة، وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونُه حقاً أو غيرَ حق، بل يُعتبر فيه عمومُ الاعتراف هو الجدل إن كان هو كذلك، وإلَّا فهو الشَغَب، وهو مع السفسطة تحت صنف واحدٍ هو المغالطة، وللتصديق الغالب الغير الجازم هو الخَطابة، وللتخييل دون التصديق هو الشعر.

ولبعض المنطقيِّين ههنا تقسيماتٌ أخر إلى هذه الأقسام؛ لأنَّهم يعتبرون فيها إما الوجوبَ والإمكان، أو الصدق والكذب، أمَّا الأول فهو أنَّ البرهان يتألَّف من الواجبات، والجدل من الممكنات الأكثريَّة، والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميلَ فيها إلى أحد الطرفين، ولا يكون وقوعُ أحدهما على سبيل الندرة، والشعر من الممتنعات، وتكون المغالطةُ بحسب هذه القسمة من الممكنات الأقليَّة التي يُدَّعى أنَّها أكثرية أو واجبة.

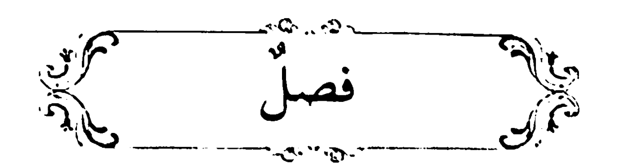
وأما الثاني فهو بأن يُقال البرهان يتألَّف من الصادقات، والجدل مما يَغلب فيه الصدق، والخطابة ممَّا يتساوي فيه الصدقُ والكذبُ، والمغالطة مما يغلب فيه الكذب، والشعر من الكاذبات.

وقد أفاد الشيخ في «الشفاء» أنَّ القياس المركب من المشهورات، أو المسلمات جدليٌّ، وليس من شرط المشهور أو المسلَّم أن يكون لا محالةً صادقاً، بل كثيراً ما يَشتهر الكاذبُ أيضاً، فلا يلزم للشهرة أو التسليم غلبةُ الصدق؛ لأنَّه لو اشتُرط في القياس الجدلي أن يكون مقدماتُه أكثريةَ الصدق لَوَجب على الجدليِّ أن ينظُر في كل مقدمةٍ أنَّها هل هي أرجح يسيراً من متساوي الصدق والكذب، ويجوز أن يكون صادقةً في الكلِّ، وذلك مما يصعُب صعوبةً تامةً.

وأنَّ الجدلي إذا ركَّب قياساً من مقدمات مسلَّمة كاذبةٍ، إن كان هذا القياس جدلياً فقد بطل اشتراط أكثرية الصدق فيه، وإن لم يكن جدلياً لم ينحصر الصناعة في هذه الخمسة.

فقد وضح أنه لا يجب أن يتعرَّض بحال كيفيةِ الصدق والكذب في المقدمة ولا في النتيجة.

* * *



فصلٌ

في البرهان وما يتعلَّق به

اعلم أنَّ البرهان قياسٌ مؤلَّفٌ من اليقينيات بديهيةً كانت أو نظريةً منتهيةً إليها. وليس الأمر كما زُعِم أنَّ البرهان إنَّما يتألَّف من البديهيات فحسْبُ.

* * *

قوله: «فصل في البرهان وما يتعلَّق به إلخ»

[لا يجب تقديم واحد من الصناعات الخمس على باقيها]

اعلم أنَّ المركَّب إنَّما يتألَّف من البسائط. والخاصُّ ربَّما لا يَنساق إلى الذهن إلَّا بعد العام. فمن حقِّ فنٍّ يُبحث فيه عن البسيط أو العامِّ أن يُقدَّم على فنٍّ يبحث فيه عن المركَّب أو الخاص. فليس إلى حفظ الأوضاع بين فنونٍ لا يتوقَّف بعضٌ منها على بعض حاجةٌ ضروريةٌ، بل هي متساويةُ المراتب متدانيةُ الدرجات، فإنَّما يقدَّم من بينها ما يهمُّ. والفنون التي نحن بصددها كذلك، فليس في حفظ الأوضاع وصيانة التراتيب بينها وطَرٌ لا محيصَ عنه.

[ما هو الأولى بالتقديم من بين هذه الصناعات الخمس]

بل الأخلق منها بالتقديم هو ما يهمُّ، وهو البرهان؛ فإنَّ ما يُعطيه البرهان - هو التوصُّل إلى كسب الحق واليقين - أهمُّ المطالب، بخلاف ما يفيده سائرُ الفنون، منها ما يُتعلَّم ليُحترَز عنه، ومنها ما يتعلَّم ليرتاض ويُبكَّت به معاندُ الحقِّ، ومنها ما يعتنى ليُقتدَر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح لِما يظنُّون منه ظنّاً. فبالحريِّ أن يُقدَّم البرهان تقديماً للأهمِّ على ما لا يهمُّ، وصرفاً للهمة إلى الفرض قبل النفل.

ومنهم من رأى تقديم الجدل، لما فيه من حسن التدريج من العامِّ إلى الخاص؛ فإنَّ القياس الجدليَّ يتألف من المقدمات المشهورة أو المسلَّمة، وهي أعمُّ من المقدمات الأولى البرهانية[1]، وهي المحسوسة، والمجرَّبة، وأوَّلية القياس وهي الفطريات؛ فإنَّ مدار الجدل على الاستقراء والقياس، وكلٌّ منهما برهانيٌّ وغيرُ برهانيٍّ. والاستقراء البرهانيُّ هو المستوفي[2]، فكثيراً مما يُؤخذ في البرهان من حيث هو صادقٌ، ويُؤخذ في الجدل من حيث إنَّه مشهور.

(١) يعني بها المقدمات البديهية. وقوله فيما يلي: «هي المحسوسة ...» بيان لتلك المقدمات.
(٢) أي المستوفي لجميع الجزئيات. وهو الذي سبق ذكره أنه يرجع إلى القياس المقسم.

وأمَّا المـوادُّ الثـواني البرهانية فهـي وإن كانـت في الأكثـر ممَّـا لا يكـون مشهوراً[١]، ولكـن النِّسـبُ التي بين تلك الحـدود تُستعمل في الجـدل أعـمّ مما يُؤخـذ في البرهـان[٢]، كـما أنَّ صـورة القيـاس المطلـق أعـمُّ مـن القيـاس البرهـاني إلَّا أنَّ القيـاس المطلـق مـن جوهريَّـاتِ القيـاس البرهـانيِّ بخـلاف المقدمـة الجدليَّـة بالقيـاس إلى المقدمـة البرهانيـة.

فالابتداء بالأعـم، ثـم التـدرُّج إلى الأخـص، وإن لم يكـن الأعـم مقوِّمـاً لـه أمـرٌ نافـعٌ.

وأيضـاً فـإنَّ المجهـول إذا طُلِـب فإنَّـما يُتوصَّـل إليـه غالبـاً بإيـراد قياسـات جدليـةٍ عـلى سـبيل الارتيـاض، ثـم يُتخلَّـص منهـا إلى القيـاس البرهـاني، فـلا بـأسَ أن يُقـدم الجـدل عـلى البرهـان.

وأمَّـا المغالطـة فـإن قُدِّمـت فإنَّـما تُقـدم تقـدُّمَ الضـارِّ لا النافـع، بخـلاف الجـدل. والمـواد المغالطيـة مباينـةٌ للمـواد البرهانيـة.

وأمَّـا صناعـة الشـعر والخطابـة فـإنَّ موضوعهـما الأمـورُ الجزئيـة لا يـكاد ينفـع في الأمـور الكليَّـة، فـلا حـظَّ لهـما مـن التقـدم[٣].

ثم اعلم أنَّ مبادئ القياسات إمَّا أن يُصدَّق بها أو لا.

---

(١) فلا تستعمل في الجدل، فلا يصدق ما ادعاه الشيخ من كون الجدل أعم من البرهان.

(٢) يعني أن النسبة بين حدود القياس الجدلي أعم من النسبة بين حدود القياس البرهاني، مثلاً قُرِّر في البرهان أنه يجب أن يكون المحمول ذاتيا للموضوع. وهذا غير واجب في الجدل.

(٣) هذا خلاصة ما في منطق الشفاء (٥/ ٥٤ـ ٥٦)

الثـاني إن لم يجرِ مجَـرى مـا يُصدَّق بـه لم يُنتفـع بـه في[1] القياسـات. وإن جرى مجـراه بسـبب تأثـيرٍ يقُـوم بـه في النفـس فيقبضهـا أو يبسـطُها، فهـو مبـدء القيـاس الشِّعري.

والأوَّل إمَّا أن يكون تصديقها على وجه الضرورة:

إمَّا ضرورةً ظاهريةً، وذلك بالحس والتواتر والتجربة.

أو ضرورةً باطنيةً:

إمَّا عن مجرَّد العقل، وهو الأوَّليُّ الواجبُ القبولِ.

أو عنه[2] مستعيناً فيه بشيء.

فإمَّـا أن يكـون هـذا الـشيء المُعِـين حـاضراً في العقـل بـلا كسـبٍ، فيُسـمى «مقدِّمـةً فطريـةَ القيـاس».

أو لا يكـون هـذا الـشيء المعـينُ حـاضراً، فيكـون مكتَسـباً، ولا كلام فيـه؛ فـإنَّ الـكلام في المبـادئ.

وإمَّا عن خارج عن العقل[3]، وهو أحكام القوَّة الوهمية.

أو يكـون تصديقهـا عـلى وجـه تسـليم، فإمـا أن يكـون عـلى سـبيل تسـليمِ صـوابٍ أو تسـليمِ غلـط. والثـاني أن يُسـلِّم المسـلِّم شـيئاً عـلى أنَّـه أمـر آخـر لمشـابهته إيَّـاه، والاشـتراك بـين الأمريـن في لفـظ أو معنـى، ويُسـمى مقدمـاتِ

---

(١) في الطبعتـين زيـادة: «التصديـق و» فالعبـارة فيهـا هكـذا: «لم ينتفـع بهـا في التصديـق والقياسـات». وليـس لهـا معنـى مسـتقيم هنـا. والتصحيـح مـن الشـفاء.

(٢) أي عن العقل.

(٣) أي يكون هذا الشيء المعين خارجاً عن العقل.

مشبهةً، والأول إما على سبيل تسليمٍ مشترك، أو على التسليم من واحد، فيكون نافعاً في القياس الذي يُخَاطب هذا الواحد، ولا ينفع المخاطَبُ به نفعاً حقيقياً أو محموداً، والأول إما أن يكون متعارَفاً بين الناس كلِّهم، فهو لتعارفه بينهم لا يُحلّونه محلَّ الشك، فهذه مشهورات مقبولة لم يتبيَّن صدقها بضرورةٍ أو فطرةٍ، وليس ببعيد أن يكون منها ما هو كاذب، ويُعتقد لانفعال من الحياء وغير ذلك، أو يكون رأياً يَستند إلى طائفة مخصوصة ويُلقَّب مشهورات محدودةً، أو رأياً يَستند إلى واحد أو إثنين أو عدد محصورٍ يوثَق بهم، ويُسمى المقبولات، أو يكون تصديقُها على وجه غالب، وهي التي يُظنُّ بها ظناً من غير جزم، فإما أن يُظن بها أنّها تضاهي المشهوراتِ في بادي الرأي فإذا تُؤمّل عُلم أنّها غير مشهورة، وإما أن يُظن بها على سبيل القبول من ثقة منها ما يُظن بها من جهات أخرى لا لأنّها مشهورة.

فإذن مبادي القياسات مخيِّلات، ومحسوسات، ومجرَّبات، ومتواترات، وأوليَّات، ومقدِّمات فطرية القياس، ووهميَّات، ومشهورات مطلَقة، ومشهورات محدودة مسلَّمات، ومقبولات مشبَّهات، ومشهورات في بادي الرأي، ومظنونات ظناً.

وههنا قسم من مبادي القياسات، وهي التي ليست مبادٍ من جهة القياس نفسِه، ولكنّها مباد من جهة المعلِّم، وهو أن يُكلِّف المعلم المتعلمَ تسليمَ شيء، ووضعَه ليبتني عليه بيانُ شيء آخر، فيسلِّمه ويضعَه، ويسمى أصولاً موضوعةً ومصادرات(١).

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٥/ ٦٣ ـ ٦٧)

هذا خلاصة ما أفاد الشيخ في برهان «الشفاء».

* * *

قوله: « اعلم أنَّ البرهان قياس مؤلَّف إلخ»

اعلم أنَّ التصديق الجازمَ الذي يُعتقد معه بالفعل أو بالقوَّة القريبة من الفعل أنَّ المصدَّق به لا يُمكن أن لا يكونَ على ما هو عليه هو اليقين الدائم الحقُّ. أمَّا ما لا يُعتقد فيه ذلك الاعتقادُ فهو تصديق لا يُقال: إنَّه يقين دائميٌّ، بل هو يقين وقتاً مَّا كما صرَّح به الشيخُ في أوائل برهان «الشفاء».

فالقياس الذي يكون النتيجةُ فيه يقينيَّةً؛ فإنَّ مقدِّماته يقينيةٌ؛ فإنَّ ما ليس بيقينيٍّ لا يُفيد اليقين، فهذا القياس يمكن أن يُوصَف باليقينيِّ من جهة أنَّ نتيجته يقينيةٌ، ويمكن أن يوصَف به من جهة أنَّ مقدماتِه يقينيةٌ، ولكنَّ الثاني أمرٌ له في ذاته بخلاف الأول؛ فإنَّ النتيجة خارجة عن القياس بخلاف المقدمات، فيقينيةُ المقدمات أولى بأن يكون مأخوذاً في حدِّه بخلاف يقينيَّةِ النتيجة.

ولذا قال: البرهان قياس مؤلَّف من اليقينيات، أي من المقدمات اليقينيَّة. وهذا هو مراد مَن قال: «إنَّ البرهان قياس مؤلف يقينيٌّ» يعني أنَّه يقيني المقدمات، كما يدلُّ عليه إقحامُ لفظ «المؤلف» في البَيْن، وإلَّا فلفظ «المؤلف» حشوٌ لا طائلَ تحتَه.

واعلم أنّه لما وقع في كلام المعلِّم الأول[1]: أنَّ البرهان قياس مؤتلِف يقينيٌّ من مقدمات يقينيَّةٍ لمطلوب يقينيٍّ، وفُسِّر اليقين مما يكون الحكم فيه ضروريّاً لا يزول، فهم أكثر النَّاس من ذلك أنَّ المبرْهِن لا يَستعمل إلَّا المقدماتِ الضروريَّةَ، ثمَّ لما صادفُوا أصحاب العلوم الطبيعيةِ، وما تحتها يستنتجون غيرَ الضروريات عن أمثالها مع كونهم مُبرهِنين اضطرُّوا إلى القول: بأنَّه لا يَستعمل إلَّا الضرورياتِ أو الممكناتِ الأكثرية.

وردَّ عليهم الشيخ ببيان حال النتائج أوَّلاً، فقال في «الإشارات»[2]: «المطالب في العلوم كما قد تكون ضروريةً، وهي كحال الزَّوايا للمثلَّث، وكقبول الانقسام الغير المتناهي للجسم، فقد تكون أيضاً غيرَ ضروريةٍ إمَّا ممكنةٌ صِرفٌة كالبرْ للمسلولين أو وجوديةٌ كالخُسوف للقمر».

قال المحقق الطوسيُّ في «شرحه»[3]: الممكنة تكون ضروريةً أيضاً إذا كان المطلوب هو إمكان الحكم نفسُه، وحينئذ يكون الإمكان محمولاً لا جهةً، وتكون وجوديةً إذا كان المطلوب هو وجودَ الحكم أو عدمَه.

والوجوديَّة تكون إمَّا أكثريةً كوجود اللِّحية للرجل، أو متساويةً كالأذكار للحيوان، أو أقليةً كوجود الإصبع الزَّائدة للإنسان، وأقلِّيُّ الوجود

---

(١) انظر: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي (٢/ ٣٣٣)، وشرح الإشارات للطوسي (١/ ٢٩٤).

(٢) الإشارات (مع شرح الطوسي) (١/ ٢٩٢).

(٣) انظر: شرح الإشارات (١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٧).

وأكثريُّ العدم فهما داخلان في الأكثريِّ الشاملِ للمُوجِب والسَّالب. ويكون الوجوديُّ بهذا الاعتبار إمَّا أكثريّاً أو متساوياً. والمتساوي المطلق أو الأقليُّ باعتبار الوجود، فقلَّما يكونان مطلوبَين لتعذُّر الوقوف عليهما.

فالمطالب العلمية إمَّا ضرورية وإمَّا وجوديةٌ أكثريةٌ. وهذا بحسَب الأغلب، ولهذا ذهب مَن ذهب إلى أنَّ المبرهِن لا يَستعمل إلَّا الضروريات أو الممكنات الأكثرية.

وأمَّا التحقيق فيقتضي أنَّ الممكن إذا كان الإمكان فيه جهةً، والأقليُّ باعتبار الوجود، وكذلك المتساوي أيضاً قد تكون مطالب للمبرهِن خارجةً عنهما. فالمطالب بحسب التحقيق إذن إمَّا ضرورية، وإمَّا وجودية.

ثم إنَّه انتقل من بيان حال المطالب إلى الاستدلال بها على حال المقدمات، فقال: كلُّ جنس من مطالب يخصُّه مقدمات مناسبة تفيده يقيناً، فالمبرهن ينتج الضروري ممَّا يكون جميعُ مقدماتِه ضروريةً، وغيرَ الضروريِّ ممَّا لا يكون كذلك، بل يكون جميعها إما غيرَ ضرورية، أو بعضُها ضروريةً وبعضُها غيرَ ضرورية، إلَّا أنَّه إنَّما يصدُق بجميع ما يصدق به مقدمةً كانت أو نتيجةً بالضرورة التي لا تزول، وهذه ضرورة أخرى متعلِّقة بالقضية اليقينية غيرُ التي هي جهة لبعضها.

ووجَّه كلام المعلم الأولِ بأنَّه يَحتمل أحدَ معنيين:

الأول: أن يُحمل الضرورة على التي هي جهةٌ لبعض مقدمات البرهان ونتائجها، وإنَّما خص الضروريات منها بالذكر؛ لأنَّ المبرهن يستنتج الضروريَّ من مثله، وغيرُه من أصحاب الصناعات ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك.

والثاني: أن يُحمل الضرورة على التي يتعلَّق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية، وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم.

ومحصَّلها أنَّ صدق مقدمات البرهان في إمكانها، أو ضروريتها، أو إطلاقها، صدق ضروريٌّ، فالمراد بكون المقدمات ضروريةً كونُها ضرورية الصدق سواءٌ كانت ضروريةً في أنفسها، أو ممكنةً.

[شرائط مقدمات البرهان]

ثمَّ إنَّ لمقدمات البرهان شرائطَ:

منها: أن تكون أقدمَ بالذات من نتائجها؛ لأنَّ المقدمات علل للنتيجة، والعلة أقدم بالذات على المعلول.

ومنها: أن تكون أقدم منها عند العقل، ومعناه أن يكون أعرفَ منها؛ ليكون عللاً للتصديق بها.

منها: أن تكون محمولاتها ذاتيةً لموضوعاتها، سواءٌ كانت مقوِّمةً أو أعراضاً ذاتيةً؛ فإنَّ العرض الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه.

ومنهـا: أن تكـون ضروريـةً إمَّـا بحسـب الـذات، أو بحسـب الوصـف. فالمـراد مـن الـضرورة امتنـاعُ الانفـكاك مطلقـاً ليعـمَّ الـضرورة الوصفيـة.

ومنها: أن تكون كليةً.

قـال المحقـق الطـوسي[1]: «وهـي ههنـا أن تكـون محمولـةً عـلى جميـع الأشـخاص، وفي جميـع الأزمنـة حمـلاً أوليّـاً، أي لا يكـون بحسـب أمـر أعـمَّ مـن الموضـوع؛ فـإنَّ المحمـول بحسـب أمـر أعـمَّ، كالحسـاس عـلى الإنسـان لا يكـون محمـولاً حمـلاً أوليـاً.

ولا بحسـب أمـر أخـصَّ من الموضـوع؛ فـإنَّ المحمول بحسـب أمـر أخصَّ، كالضاحـك عـلى الحسـاس لا يكـون محمـولاً عـلى جميـع مـا هـو حسـاسٌ، بـل على بعضـه، فـلا يكـون حملُـه عليـه كليّـاً». والتفصيـل مذكـور في برهان «الشـفاء».

* * *

قوله: «وليس الأمر كما زعم إلخ»

لأنَّ المأخـوذ في البرهـان قطعيـةُ المقدِّمـات لا ضروريَّتِهـا، فيجـوز أن يكـون هـي قطعيـةً نظريـةً، لكـنَّ النظريـةَ لا بـدَّ لهـا مـن دليـل مؤلَّـف مـن مقدِّمـات قطعيـة نظريـةٍ أو ضروريـةٍ، ولا يَتسلسـل الدلائـلُ، ولا تـدور، فوجـب الانتهـاءُ إلى مقدَّمـات ضروريـة.

* * *

(١) شرح الإشارات (١/ ٢٩٦ ـ ٢٩٧).

[أقسام البديهيات]

ثم البديهيات ستَّة:

أحدها: الأوَّليَّات، هي قضايا يجزِم العقلُ فيها بمجرَّد الالتفات والتصوُّر، ولا يَحتاج إلى واسطة، كقولك: «الكل أعظم من الجزء».

وثانيها: الفطريات، وهي ما يَفتقر إلى واسطةٍ غيرِ غائبةٍ عن الذهن أصلاً، ويقال لهذه القضايا: «قضايا قياساتها معها»، نحو «الأربعة زوج»، فإنَّ من تصوَّر مفهومَ الأربعة، وتصوَّر مفهومَ الزوج بأنَّه هو الذي ينقسم بمتساويين حَكَم بداهةً بأنَّ الأربعة زوج. ونحو قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، فإنَّ العقل يحكُم به بعدَ أن يلاحِظ مفهومَ نصف الاثنين والواحد.

وثالثها: الحدسيَّات، وهي ظهور المبادئ دفعةً واحدةً من دون أن يكون هناك حركةٌ فكريَّةٌ.

والفرق بين الحدس والفكر أنَّه لا بُدَّ في الفكر من الحركتين للنفس، بخلاف الحدس، فإنَّ الذهن بعد ما حصل له المطلوبُ بوجهٍ مَّا يتحرك في المعاني المخزونة والمبادي المكنونة طالباً لما يكون لها تناسبٌ بالمطلوب حتى يجد معلوماتٍ مناسبةً له. وههنا تمَّ الحركةُ الأولى. ثمَّ يرجع قهقرى، ويتحرَّك ثانياً مرتِّباً لتلك المعلومات المخزونة التي وجدها ترتيباً تدريجياً حتى وصل إلى المطلوب. وتمَّ الحركة الثانية. فمجموع هاتين الحركتين يُسمَّى بالفكر.

مثـلا: إذا كنـتَ تصـوَّرتَ الإنسـان بوجـهٍ مـن الوجـوه، كالكاتـب والضاحـك مثـلاً، ثـم صرتَ طالبـاً لماهيـة الإنسـان، فحرَّكـتَ ذهنَـك نحـو المعـاني التـي عنـدك مخزونـةٌ، فوجـدتَّ الحيـوان والناطـق مناسـباً لمطلوبـك. فتـمَّ الحركـةُ الأولى. ومبدؤه المطلـوبُ المعلـومُ مـن وجـه، ومنتهـاه الحيـوان والناطـق. ثـم تُرتِّـب الحيـوان والناطـق بـأن تُقـدِّم الحيـوانَ الـذي هـو الجنس عـلى الناطـق الـذي هـو الفصـل، وقلـتَ: «الحيـوان الناطـق». وههنـا انقطـع الحركـة الثانيـة، وحصـل المطلـوب.

وأمَّـا الحـدس ففيـه انتقـال الذهـن مـن المطلـوب إلى المبـادي دفعـةً، ومنهـا إلى المطلـوب كذلـك.

وأكثـر مـا يكـون الحـدس عقيـبَ الشـوق والتَّعِـب، وقـد تكـون بدونهـما. والنـاس مختلفـون في الحـدس، فمنهـم مـن هـو قـويُّ الحـدس كثيـره، يحصـل لـه مـن المطالـب أكثرُهـا بالحـدس، كالمؤيَّـد بالقـوة القدسـية، كالحكـماء والأوليـاء والأنبيـاء. ومنهـم مـن هـو قليـل الحـدس ضعيفـه. ومنهـم مـن لا حـدس لـه، كالمنتهـي في البـلادة.

ومـن هـذا يُعلَـم أنَّ البداهـة والنظريـة مختلفـان بالأشـخاص والأوقـات، فـرُبَّ حـدسيٍّ عنـد فاقـد القـوَّة القدسـية يكـون نظريـاً، وبديهيـاً عنـد صاحبِهـا.

رابعهـا: المشـاهدات، وهـي قضايـا يُحكَـم فيهـا بواسـطة المشـاهدة، وهـي تنقسـم إلى قسـمين:

الأول: ما شُوهِد بإحدى الحواس الظاهرة، وهي خمس: الباصرة، والسامعة، والشامة، والذائقة، واللامسة. ويسمَّى هذا القسم بالحسِّيات.

والثاني: ما أُدْرِك بالمُدرِكات من الحواس الباطنة التي هي أيضا خمس: الحس المشترك المدرِك للصور. والخيال التي هي خزانة له. والوهم المدرك للمعاني الشخصية والجزئية. والحافظة التي هي خزانة للمعاني الجزئية. والمتصرِّفة التي تتصرف في الصور والمعاني بالتحليل والتركيب. ويُسمَّى هذا القسم بالوجدانيات. ومدرَكات العقل الصرف ـ أعني الكليات ـ غيرُ مندرج في هذا القسم.

مثالُ القسم الثاني كما حكمنا بأنَّ لنا جوعاً أوعطشاً.

وخامسها: التجربيات، وهي قضايا يَحكم العقل بها بواسطة تكرار المشاهدة، وعدم التخلف حكماً كلياً، كالحكم بأنَّ شرب السقمونيا مُسْهِلٌ للصفراء.

وسادسها: المتواترات، وهي قضايا يحكم بها بواسطة إخبارِ جماعة يستحيل العقلُ تواطؤَهم على الكذب.

واختلفوا في أقلِّ عدد هذه الجماعة، قيل: أقلُّه أربعة. وقيل: عشرة. وقيل: أربعون. والأشبه أنَّ هذا العدد يختلف باختلاف حال الذين أخبروه، واختلاف الواقعة، فلا يتعيَّن عدد. والضابطة أن يبلغ إلى حدٍّ يفيد اليقينَ.

فهذه الستة هي مبادي البراهين، ومقاطع الدليل، ومنتهى اليقين.

* * *

قوله: «ولا يحتاج إلى واسطة خارجة»

وإذا توقَّف العقل بعد تصوُّر الأطراف فهو إمَّا لنقصان الغريزة، وإمَّا لتدنُّس الفطرة بالعقائد المضادَّة للأوَّليَّات، وبالجملة مجرَّد تصوُّر طرفيها يكفي للحكم سواءٌ كان الطرفان بديهيَّين أو نظريَّين، ولذا يتفاوت الأوليَّات جلاءً وخفاءً.

* * *

قوله: «الثالث الحدسيَّات»

[الفرق بين الحدسيات والمجرَّبات]

قال المحقق الطُّوسيُّ في «شرح الإشارات»[1]: الحدسيَّات جارية مجرى المجرَّبات في تكرار المشاهدة، ومقارنةِ القياس الخفيِّ إلَّا أنَّ السبب في المجرَّبات معلومُ السببيَّة غيرُ معلوم الماهيَّة، وفي الحدسيَّات معلومٌ بالوجهين، وإنَّما تُوقَف عليه بالحدس لا بالفكر؛ فإنَّ المعلوم بالفكر هو العلمُ النظريِّ، وليس من المبادي. ولَّما كان السبب غيرَ معلوم في المجرَّبات إلَّا من جهة السببيَّة فقط، كان القياس المقارنُ لجميع المجربات قياساً واحداً، والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك؛ فإنَّها أقيسة مختلفةٌ حسبَ اختلاف العلل في ماهيَّاتها. انتهى.

[لا يجب تكرار المشاهدة في الحدسيات]

(١) شرح الإشارات (١/ ٢١٨).

وهـذا الـكلام نـصٌّ عـلى وجـوب تكـرار المشـاهدة في الحدسـيات مـع أنَّ المطالـب العقليَّـة التـي لا اسـتمداد فيهـا، ولا في مباديهـا مـن الحـسِّ أصـلاً قـد تكـون حدسـيَّة لسَـنوح مباديهـا دفعـةً، بـل النظريـات كلُّهـا عقليـةً كانـت أو حسـيةً تصـيرُ حدسـيةً عنـد حصـول القـوَّة القدسـيَّة.

[الفرق بين الحدسيات والفطريات]

والفـرق بـين الحدسـيَّات والفطريَّـات أنَّ المبـادي في الفطريـات لازمـةٌ لمطالبهـا بخـلاف الحدسـيات؛ فـإنَّ مباديهـا قـد تَغيـبُ عـن تصـوُّر مطالِبهـا عنـد قصـد تحصيلِهـا، وإنَّـما يحصـل بالحركـة كـما في مَـنْ ليـس هـذه المطالـبُ عنـده حدسـيةٌ، وقـد يحصـل بـلا حركـةٍ فكريـةٍ لكـن بعـد شـوق وتَعِـبٍ ضرورةَ اختـلاف الحـدس باختـلاف الأشـخاص والأذهـان، فـالأولى أن يُعـدَّ الفطريـاتُ مـن الحدسـيَّات ضرورةَ انـدراج الأخـصِّ تحـت الأعـمِّ.

ومـا قيـل: المطالـب العقليـة المجزومُ بهـا بشـعور المبـادي دفعـةً وإن كانـت حدسـيةً عـلى مـا هـو المشـهور، لكـنَّ المحققـين ذهبـوا إلى نظريتِهـا بنـاءً عـلى أنَّهـا مـن صفـات المعلـوم الـذي يتوقَّـف مطلـقُ حصولـه عـلى النظـر، فحصولُـه للبعـض مـن غـير نظـرٍ لا ينـافي نظريَّتَـه. فـلا يخفـى وَهْنُـه وسـخافتُه ممَّـا سـبق، فتذكـر.

قوله: «والفرق بين الحدس إلخ»

[الفرق بين الحدس والفكر]

قـد عرفـت في مَفتـح الكتـاب أنَّ الفكـر قـد يُطلـق عـلى مجمـوع الحركتـين، أي الحركـة مـن المطالـب إلى المبـادي ومـن المبـادي إلى المطالـب.

وقد يُطلق على الحركة الأولى.

وقـد يُطلـق عـلى الترتيـب الـلَّازم للحركـة الثانيـة؛ كـما اصطلـح عليـه المتأخِّـرون حيـث فـسَّروا: الفكـر بترتيـب أمـور معلومـة للتـأدِّي إلى المجهـول.

والحـدس مقابـل للمعنـى الأول مـن الفكـر؛ فإنَّـه انتقـال مـن المطالـب إلى المبـادي دفعـةً، ومـن المبـادي إلى المطالـب كذلـك، أعنـي مجمـوع الانتقالـين الدَّفعيَّتـين؛ كـما صرح بـه المحقـق الطـوسي في «شرح الإشـارات»[1].

وقـد يُجعـل الحـدس مقابـلاً للفكـر بالمعنـى الثـاني بنـاءً عـلى أنَّـه عبـارة عـن الانتقـال مـن المبـادي إلى المطالـب دفعـةً، فيُقابِـل الفكـر مقابلـةً تشـبهُ مقابلـةَ الصاعـدة والهابطـة؛ لأنَّ مـا هـو مبـدءٌ لأحدهمـا منتهـى للآخـر، ومـا هـو منتهـى لأحدهمـا مبـدء للآخـر، والحركـة الأولى مبدءُهـا المطلـوب، ومنتهاهـا المبـادي، والحـدس مبـدؤه المبـادي، ومنتهـاه المطلـوب.

ومـا قيـل: إنَّ الحدسيَّات نظريـاتٌ؛ لأنَّ أحـد الانتقالـين أو مجموعهـما وإن كان للبعـض عـلى سـبيل الدفعـة، لكنَّـه عـلى سـبيل التدريـج للبعـض الآخـر، والمعتـبَر في النظـريِّ توقُّـفُ مطلـق حصولـه عـلى النظـر ففيـه مـا عرفـت سـابقاً.

* * *

(١) انظر: شرح الإشارات (١/ ١٠ ـ ١١).

قوله: «ومن هذا يُعلم إلخ»

[اختلاف البديهية والنظرية باختلاف الأشخاص]

اعلم أنَّ اختلاف البديهية والنظرية باختلاف الأشخاص والأوقات على تقدير كونهما صفتين للمعلوم ظاهرٌ؛ فإنَّ معلوماً واحداً يمكنُ أن يكون حصولُه لشخص متوقِّفاً على النظر، فيكون نظرياً بالنسبة إليه، وحصولُه للآخر غيرَ متوقِّف عليه، فيكون بديهيَّاً بالنظر إليه، وكذا في الوقتين.

لا يقال: يلزم على هذا تواردُ العلَّتين المستقلَّتين على معلول واحد.

قلت: للشَّيء حصولات متعدِّدة، وحصولُه لصاحب القوَّة النظريَّة غيرُ حصوله لصاحب القوَّة القدسيَّة، فالشَّيء المعلول للحدس والنظر واحد بالعموم. ولا استحالة في تعدُّد العلل المستقلَّة لمعلول واحدٍ بالعموم.

وأمَّا على تقدير كونهما صفتين للعلم فمعنى اختلافهما باختلاف الأشخاص والأوقات أنَّ العلم المتعلِّق بمعلوم واحد ربما يكون بعضُ أنحائه ضروريّاً، وبعضُه نظريّاً، يعني أنَّ معلوم هذا العلمِ قد يكون بديهيّاً بالعَرْض بواسطة علمٍ، وقد يكون نظريّاً بواسطة علمٍ آخر.

نعم من عرَّف البديهيَّ بما لا يتوقَّف حصوله المطلق على النظر، والنظريَّ بما يتوقَّف مطلق حصولِه على النظر، وجعل البديهية والنظرية من أوصاف المعلومِ فلا يختلف البديهيَّةُ والنظريَّةُ عنده باختلاف الأشخاص والأوقات أصلاً.

[الاختلاف في أن البديهية والنظرية صفتان للعلم أو للمعلوم]

وليُعلم أنَّهم اختلفوا في أنَّ البديهية والنظرية هل هما صفتان للعلم بالذَّات، أو المعلوم بالذات، فذهب الأكثرون إلى أنَّهما صفتان للمعلوم ظنَّاً منهم أنَّ المرتَّب على النظر ما هو المقصود منه، وليس المقصود تحصيلَ حقيقة العلم، فالبديهية والنظرية ليس من أعراض العلم أوَّلاً بالذات.

وفيه نظر؛ لأنَّه إن أريد أنَّ المقصود من النظر ليس تحصيلَ حقيقةِ العلم بالوجود الظليِّ فمسلَّمٌ، لكنَّه بمعزِل عن المغزى. وإن أريد أنَّه ليس المقصود تحصيلَ حقيقة العلم القائم بالمدرِك بالوجود الأصليِّ فممنوع، بل المقصود من النظر هو العلم بالأشياء لا نفس تلك الأشياء.

فإن قلت: المقصود من التحديد هو العلمُ بكنه المحدود، وانكشافه للمدرِك، لا وجودُه وحصولُه بلا انكشاف.

فالحق أنَّ البديهية والنظرية صفتان للعلم حقيقةً وبالذات، والمقصودُ بالنظر هو العلم بالأشياء، أو انكشافُه لا وجودُ نفس المعلومات إلَّا بالعرض، فعلى هذا لا يمكن أن يكون علم واحدٌ بديهياً ونظرياً معاً، بل هما مختلفان شخصاً، نعم ذات المعلوم قد تكون بديهيةً، وقد تكون نظرية معاً بمعنى أنَّه قد يتعلَّق بها علمٌ لا يتوقَّف على النظر، فتكون بديهيةً، وقد يتعلَّق بها علم يتوقَّف على النظر، فتكون نظريةً بالعرض، فتأمل.

* * *

قوله: «ورابعها المشاهدات»

[أقسام المشاهدات]

اعلم أنَّ المشاهدات ثلاثة أقسام:

الأول: ما نجده بحواسِّنا الظاهرة؛ كالحكم بأنَّ الشمس مشرِقة، والنار محرِقة.

والثاني: ما نجده بحواسنا الباطنة؛ كالحكم بأنَّ لنا جوعاً وعطشاً.

الثالث: ما نجده بنفوسنا من غير دخلٍ للآلات، وهي كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتِنا.

والأخيران يُسمَّيان وجدانياتٍ. هذا إذا لم يكن مدرَكات العقل الصِّرف مندرجةً في القسم الثاني. وإن أريد بالحسِّ الباطن قوَّةٌ سوى الحسِّ الظاهر فيدخل مدرَكات العقل الصِّرف أيضاً في هذا القسم.

واعلم أنَّ القسم الأول من الحسيات أحكامُها جزئيَّةٌ، وأنَّ الحس لايدرِك إلَّا الجزئياتِ، فلا يفيد الحسُّ إلَّا أنَّ هذا النار حارَّةٌ. وأمَّا الحكم بأنَّ كلَّ نار حارةٌ فحكم عقليٌّ استفاده العقل من الإحساس بجزئيَّات ذلك الحكم، والوقوف على عِلله.

وقال قومٌ: لا حكمَ للحس في الكليات ولا في الجزئيات: أمَّا الأول فظاهر، وأمَّا الثاني فلأنَّ حكم الحس في الجزئيات يكون في مَعرض الغلط كثيراً؛ لأنَّا نرى الصغير كبيراً، والعَنْبة في الماء بقدر الإجاصة، ونرى المعدوم موجوداً كالسراب وغير ذلك.

والجواب: أنَّ مقتضى ما ذُكر أن لا يجزم العقل بحكم كلي أو جزئي بمجرد الإحساس، نحن نساعدكم عليه؛ فإنَّ جزم العقل في الكليات والجزئيات ليس بمجرد الإحساس بالحواس، بل لا بد مع ذلك من أمور أخرى يُوجب الجزمَ، لا أن لا يُوثَق بجزم العقل بما جزم به، وكيف لا يوثق بجزمه مع أنَّ بداهة العقل شاهدة بصحته وانتفاءِ الغلط عنه، كما في قولنا: الشمس مضيئة والنار محرقة.

والحاصل أنَّ إفادة الحس العلمَ من الضروريات التي لا يليق أن يُنكره عاقل، ولَنِعْم ما قيل: المنكر لإفادته صمٌّ وعُمي.

وأما القسم الثاني من الحسيات، فهي قليلة النفع في العلوم؛ فإنَّها غير مشتركة، فلا تقوم حجة على الغير؛ فإنَّ ذلك الغير ربما لم يجد في باطنه ما وجدناه.

* * *

قوله: «الباصرة»

اعلم أنَّ البصر قوةٌ حاصلةٌ في مُلتقى العصَبتين المُجوَّفتين النابتتين من مقدِّم الدماغ تتلاقيان، وتصير تجويفُهما واحداً، ثمَّ تفترِقان منه إلى العينين بالانعطاف، يُدرَك بها الألوان والأضواء، إمَّا بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليديَّة كما هو رأيُ الطبيعيِّين، أو بخروج الشُّعاع من العين على هيئة مخروطٍ قاعدتُه عند سطح المرئيِّ، ورأسُه عند مركز البصر، سواءٌ كان ذلك المخروطُ مُصمَتاً أو مؤتلفاً من خطوط مجتمعةٍ في الجانب الذي يلي

الرأس متفرِّقةٍ في الجانب الآخر، أو على هيئة خطٍّ مستقيم؛ كما هو مزعوم الرياضيِّين على اختلافٍ فيما بينهم، أو بمقابلة المُستنير للباصرة من غير انطباع ولا خروج شعاعٍ؛ كما ذهب إليه الاشراقيُّون.

ولكلٍّ من المذاهب دلائلُ مذكورةٌ في موضعه، وقد ذكرنا نُبذاً من هذا المبحث في حواشينا المعلَّقة على «حواشي شرح الرِّسالة القطبية»[1]، إن شئت الاطلاع عليه فارجع إليها.

* * *

قوله: «والسامعة»

السمع قوة مرتَّبة في العصَبة المفروشة في مُقعَّر الصِّماخ، بها تدرَك الصوتُ، ويتوقَّفُ إدراكُها على وصول الهواء المنضغِط المتكيِّف بكيفيَّة الصوت بسبب تَموُّجه الحاصلِ من قرْعٍ و قلعٍ، وهما موجِبان لتموُّج الهواء. ويُشترط مقاومةُ المقروع للقارع، والمقلوع للقالع؛ كما في قرع الطَّبل، وقلع الكِرباس بخلاف القُطن.

والمراد بوصول الهواء الحامل للصوت إلى الصِّماخ ليس أنَّ هواء واحداً بعينه يتموَّجُ ويتكيَّف بالصوت، بل إنَّما ما يُجاور ذلك الهواءَ المتكيِّف بالصوت يتموَّجُ ويتكيَّف بالصوت أيضاً، وهكذا إلى أن يتموَّج ويتكيَّف به الهواءُ الراكد في الصِّماخ، فيُدركه السامعةُ.

* * *

(١) انظر: حواشي المولوي عبد الحق على حواشي الرسالة القطبية (ص:٢٦ ـ ٣٣).

[هل للأفلاك قوة لامسة؟]

واختلفوا في ثبوت هذه القوة للأفلاك: فقال بعضهم: إنّها من توابع الحيوة، فتكون ثابتةً للأفلاك أيضاً.

وبعضهم قالوا: إنّها ليست من توابع الحيواة مطلقاً، فعندهم ليس للأفلاك قوة لامسةٌ.

وقيل: إنَّ اللامسة إنّما تكون لجذبِ الملائم، ودفع المنافِر، فيكون وجودها في الفَلك لامتناع الكون والفساد عليه.

وفيه أنَّ هذا إنّما يجري في الأرضيات، وأمّا في الفلكيات فيجوز أن يُوجد لغرض آخر؛ كتلازمها بالملامسة والاصطكاك.

[القوة اللامسة واحدة في جميع البدن أم متعددة؟]

ثمَّ المشهور أنّها واحدة في جميع البدن. وذهب الشيخ إلى تعدُّدها. فقيل أربع قوى. وقيل خمسة. والتفصيل يُطلب من موضعه.

* * *

قوله: «من الحواسِّ الباطنة»

التي هي أيضاً خمسٌ بشهادة الاستقراء.

وما قيل: «إنّها إمّا مدرِكة أو مُعينةٌ على الإدراك.

والمدرِك إمّا مدركٌ للصور، وهي الحسُّ المشترك، وإمّا مدرِك للمعاني، وهي الوهم.

والمعينـة إمَّـا معينـة بالتـصرف، وهـي المتخيِّلـة، وإمَّـا معينـة بالحفـظ، فإمَّـا بحفـظ الصـور أو بحفـظ المعـاني، والأوَّل الخيـال، والثـاني الحافظـة»، فغـيرُ مفيـد للحـصر العقـلي.

* * *

قوله: «الحس المشترك»

وهـي قـوَّة مودَعـة في مقـدَّم البطـن الأول مـن الدِّمـاغ، يجتمـع فيهـا صـورُ المحسوسـات بالحـواس الخمـس الظاهـرة بالتـأدِّي إليهـا، فتطالـع النفسُ صورها فيهـا، ولـذا يسـمَّى باليونانيَّـة بـ«نطاسـيا» أي لـوح النَّفـس.

[أدلة وجود الحس المشترك]

واستُدلَّ على وجود هذه القوَّة بوجوه:

منهـا: أنَّـا نحكـم ببعـض المحسوسـات عـلى بعـض، كقولنـا: هـذا الأسـود هـو هـذا الحـارُّ، وإنَّ هـذا الأصفـر حلـو، والحاكـم بـين الشَّـيئين يحتـاج إلى حضورهمـا عنـده، ولا يمكـن حصـولُ هذيـن الشـيئين في النفـس؛ لامتنـاع ارتسـام المادِّيـات فيهـا، ولا في حـس مـن الحـواس الظاهـرة؛ لأنَّ الحـسَّ الظاهـر لا يُـدرك غـيرَ نـوع مـن أحـد مـن المحسوسـات، فـلا بـد مـن قـوةٍ غـيرِ الحسِّ الظاهـر يجتمـع فيهـا صـورُ المحسوسـات.

ومنهـا: أنَّـا نُشـاهد القطـرة النازلـةَ خطّـاً مسـتقيماً، والشُّـعلة الجوَّالـة دائرةً تامـةً، ولا وجـودَ لهـا في الخـارج، فـلا بـدَّ مـن وجودهـا في قـوة سـوى البـصر؛ لأنَّ البـصر لا يَرتسِـم فيـه مـا لا يقابلُـه، فيكـون في قـوةٍ غـيرِ البـصر.

ومنهـا: أنَّ النائـم قـد يُشـاهد صـوراً لا وجـود لهـا في الخـارج، فيكـون وجودهـا في قـوة مـن القـوى الباطنـة، وهـي المسـمّاة بالحـس المشـترك.

وههنـا مباحـث طويلـة الأذيـال، ذكرُهـا وإيرادُهـا يوجـب الإطالـة والإمـلال.

* * *

قوله: «والخيال الذي هي خَزانة له»

اعلـم أنَّ الخيـال قـوةٌ مرتَّبـة في آخـر التجويـف المقـدَّم مـن الدِّمـاغ، وهـي خزانـةٌ للصـور المدرَكـة للحـسِّ المشـترك حافظـةٌ للصـور المُنطبِعـة فيـه.

وذلـك لأنَّـه لـو لم يكـن تلـك القـوَّةُ لاختـلَّ نظـامُ العـالم، فإنَّـا إذا أبصرنـا الـشيءَ ثانيـاً فلـو لم نعرِف أنَّـه هـو المبـصَر أوَّلاً لمـا حصـل التمييـزُ بـين الضـارِّ والنَّافـع، والصَّدِيـق والعـدوِّ، وهـو مغايـر للحـسِّ المشـترك؛ لأنَّ الحافـظ غـيرُ القابـل.

وأيضـاً الصـور الحاصلـة في الحـس المشـترك قـد تـزول بالكليَّة بحيـث يَحتاج إلى إحسـاس جديـدٍ كـما في النِّسـيان، وقـد تَـزول لا بالكيلـة بحيـث تحضُـر بأدنـى التفـاتٍ كـما في الذُّهـول، فلـو لم يكـن مخزونـةً في قـوةٍ أخـرى بحيـث يسـتحضرُها الحـسُّ المشـترك مـن جهتهـا لمـا بقـي فـرقٌ بـين الذُّهـول والنسـيان. وفيـه كلام مذكـور في موضعـه.

* * *

قوله: «والوهم المُدرِك للمعاني الجزئية»

المتعلِّقة بالمحسوسات، كالعداوة الجزئيَّة التي تُدركها الشاةُ من الذِّئب فتَهرب عنه، والصداقة الجزئيَّة التي تدركها السَّخْلة من أمِّها فتَميل إليها، ولا تدركها القوَّةُ العاقلة بلا واسطة آلةٍ جزئيةٍ، وليست الآلة هي الحسُّ المشترك؛ لأنَّه مدرِك للصور المدرَكة بالحواس الظاهرة، ولا الخيالُ؛ لأنَّه حافظٌ للصور لا مدرِك لها، فمدرِكها قوة أخرى هي المسمَّاة بالوهم، وهي قوة مرتَّبة في أوَّل التجويف الآخر من الدِّماغ.

* * *

قوله: «والحافظة خزانةٌ للمعاني الجزئيَّة»

فهي للوهم كالخيال للحسِّ المشترك، والمحلُّ لها آخر التجويف الآخر من الدِّماغ.

* * *

قوله: «والمتصرِّفة»

وهي قوة مودَعة في التجويف الأوسط، من شأنها تركيب الصور والمعاني والتفصيل فيها، وهذه القوة تسمَّى باعتبار استعمال العقلِ إيَّاها مفكِّرة، وباعتبار استعمال الوهمِ إياها متخيِّلة. وتفصيل هذه المباحث يُطلب من كتاب «الشفاء»[1].

* * *

(١) انظر: طبيعات الشفاء (٦/ ١٤٥ ـ ١٧٨).

قوله: «وخامسها التجربيات»

قال المحقق الطوسيُّ في «شرح الإشارات»: «المجرَّبات يَحتاج إلى أمرين:

أحدهما: المشاهدةُ المتكرِّرة.

والثاني: القياس الخفيُّ.

وذلك القياسُ هو أن يُعلم أنَّ الوقوع المتكرِّر على نهج واحدٍ لا يكون اتِّفاقياً، فإذَن هو إنَّما يَستند إلى سبب، فيُعلم أنَّ هناك سبباً، وإن لم يُعلم ماهيةُ ذلك السببِ، وكلَّما عُلم حصولُ السبب حُكِم بوجود المسبَّب قطعاً.

وذلك لأنَّ العلم بسببيَّة السبب، وإن لم يُعرف ماهيَّتُه يكفي في العلم بوجود المسبَّب.

[الفرق بين التجربة والاستقراء]

والفرق بين التجربة والاستقراء أنَّ التجربةَ يُقارن هذا القياسَ، والاستقراءُ لا يقارنه.

[أقسام التجربة]

ثمَّ إنَّ التجربة قد تكون كلِّياً، وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يَحتمل معه اللاوقوعُ.

وقد تكون أكثرياً، وذلك إنَّما يُرجِّح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوعِ.

وقد يكون حكمٌ واحدٌ مجرَّباً كلياً عند شخص، وأكثرياً عند آخر، وغيرَ مجرَّب أصلاً عند ثالث. ولا يمكن إثبات المجربات للمُنكر الذي لم يتولَّ التجربةَ»[1].

[الاختلاف في كون التجربيات من اليقينيات]

واعلم أنَّ بعضهم نازَعوا في كونها من اليقينات، فإنَّ حاصلها يرجع إلى الطردِ والعكسِ، وهو أنّا رأينا ترتُّب الإسهال على شُرب السقمونيا مرَّةً بعد أخرى، وهو لا يفيد الظنَّ أيضاً فضلاً عن اليقين؛ لجواز أن يكون لخصوصية مادَّةِ الشاربين الذين وقع التجربةَ فيهم مدخلٌ في ترتُّبِ الآثار، ومع ذلك لا ينافي كونُ الدائر مع الشَّيء وجوداً وعدماً معَّللاً، إلا عند إبطال القول بالفاعل المختار؛ لأنَّه على تقدير القول به يُمكن أن يقال: إنَّ الفاعل المختار أجرى عادتَه بإيجاد ذلك الأثر عقيبَ شرب السقمونيا من غير أن يكون له تأثيرٌ فيه.

ثم إنَّ المنطقيَّ لا يبحث عن سبب حصول اليقين بعد حصوله، إنَّما ذلك على الفلسفيِّ.

* * *

قوله: «وسادسها المتواترات»

[شرائط المتواترات]

اعلم أنَّه قد اشتُرِط في المتواترات شرائطُ:

---

(١) شرح الإشارات (١/ ٢١٧).

قوله: «وخامسها التجربيات»

قال المحقق الطوسيُّ في «شرح الإشارات»: «المجرَّبات يَحتاج إلى أمرين:

أحدهما: المشاهدةُ المتكرِّرة.

والثاني: القياس الخفيُّ.

وذلـك القيـاسُ هـو أن يُعلـم أنَّ الوقـوع المتكـرِّر عـلى نهج واحـدٍ لا يكـون اتِّفاقيـاً، فـإذَن هـو إنَّـما يَسـتند إلى سـبب، فيُعلـم أنَّ هنـاك سـبباً، وإن لم يُعلـم ماهيـةُ ذلـك السببِ، وكلَّـما عُلـم حصـولُ السـبب حُكِـم بوجـود المسبَّب قطعـاً.

وذلـك لأنَّ العلـم بسـببيَّة السـبب، وإن لم يُعـرف ماهيَّتُـه يكفـي في العلـم بوجـود المسـبَّب.

[الفرق بين التجربة والاستقراء]

والفـرق بـين التجربـة والاسـتقراء أنَّ التجربـةَ يُقـارن هـذا القيـاسَ، والاسـتقراءُ لا يقارنـه.

[أقسام التجربة]

ثـمَّ إنَّ التجربـة قـد تكـون كلِّيـاً، وذلـك عندمـا يكـون تكـرار الوقــوع بحيـث لا يَحتمـل معـه اللاوقـوعُ.

وقــد تكــون أكثريــاً، وذلــك إنَّــما يُرجِّــح طــرف الوقــوع مــع تجويــز اللاوقــوعِ.

وقد يكون حكمٌ واحدٌ مجرَّباً كلياً عند شخص، وأكثرياً عند آخر، وغيرَ مجرَّب أصلاً عند ثالث. ولا يمكن إثبات المجربات للمُنكر الذي لم يتولَّ التجربةَ»[1].

[الاختلاف في كون التجربيات من اليقينيات]

واعلم أنَّ بعضهم نازَعوا في كونها من اليقينات، فإنَّ حاصلها يرجع إلى الطردِ والعكسِ، وهو أنّا رأينا ترتُّب الإسهال على شُرب السقمونيا مرَّةً بعد أخرى، وهو لا يفيد الظنَّ أيضاً فضلاً عن اليقين؛ لجواز أن يكون لخصوصية مادَّةِ الشاربين الذين وقع التجربةَ فيهم مدخلٌ في ترتُّبِ الآثار، ومع ذلك لا ينافي كونُ الدائر مع الشَّيء وجوداً وعدماً معَّلاً، إلا عند إبطال القول بالفاعل المختار؛ لأنَّه على تقدير القول به يُمكن أن يقال: إنَّ الفاعل المختار أجرى عادتَه بإيجاد ذلك الأثر عقيبَ شرب السقمونيا من غير أن يكون له تأثيرٌ فيه.

ثم إنَّ المنطقيَّ لا يبحث عن سبب حصول اليقين بعد حصوله، إنَّما ذلك على الفلسفيِّ.

* * *

قوله: «وسادسها المتواترات»

[شرائط المتواترات]

اعلم أنَّه قد اشتُرِط في المتواترات شرائطُ:

---

(1) شرح الإشارات (1/ 217).

الأول: كونُ المخبر به ممكنَ الوقوع.

الثـاني: أن يكـون تعـدُّد المخبريـن بحيـثُ يبلـغ في الكثـرة إلى حـدٍّ يمتَنـع تواطُؤهـم عـلى الكـذب عـادةً.

الثالـث: أن يكـون ذلـك الخبرُ مسـتنِداً إلى الحـسِّ؛ فـإن التواتـر في الأمـور العقليـة؛ كحـدوث العـالم وقدمـه لا يُفيـد اليقـين.

الرابـع: اسـتواءُ الطرفـين والوسـط، أعنـي بلـوغُ جميـع طبقـات المُخبِريـن في الأول والآخـر والوسـط بالغـاً مَّـا بلـغ عـددٌ يَسـتحيل اتِّفاقُهـم عـلى الكـذب عـادةً.

* * *

قوله: «واختلفوا»

اختلفوا في أقل عدد التواترِ:

فقيـل: أربعـةٌ، وبعضهـم جزَمـوا بأنَّـه لا يحصـل بخـبر الأربعـة، وإلا يحصـل بقـول شـهود الزِّنـا، فلـم يُحتـجْ إلى التَّزكيـة.

وقيل: خمسة.

وقيل: عشرة.

وقيل: اثنا عشر عددُ نُقَباء موسى على نبيِّنا وعليه الصلوة والسَّلام.

وقيل: عشرون؛ لقوله تعالى: «وإن يكن منكم عشرون صابرون».

وقيل: أربعون عددُ الجُمعة على قول بعض الفقهاء.

وقيل: سبعون.

والحقُّ أنَّ تعيُّن العدد ليس بشرطٍ، بل الضابطة مَبلغٌ يفيدُ اليقين، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات واختلاف الواقعة. وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في أصول الفقه.

* * *

قوله: «فهذه الستَّة إلخ»

[ترتيب مبادئ البرهان]

اعلم أنَّ العمدة من هذه المبادي الأوليَّاتُ؛ إذ لا يتوقَّف فيها إلا ناقصُ الغريزة؛ كالبله والصبيان أو مُدنَّس الفطرة بالعقائد الباطلة المضادَّةِ للأوَّليات؛ كما في بعض العوام والجهَّال.

ثمَّ القضايا الفطريَّة القياس، ثمَّ المشاهدات.

وأمَّا الحدسيَّات والمجرَّبات والمتواترات فهي وإن كانت حجَّةً للشَّخص مع نفسه، لكنَّها ليست حجةً له مع غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضِية من التَّجربة والحدسِ والتواتُر، فلا يمكن أن يُشنَّع جاهدُها على سبيل المناكَرة.

ثـمَّ إنَّ بعضهـم حـصروا المقاطـعَ في البديهيَّـات والمشـاهدات، ولعـلَّ وجهه أنَّ البديهيـاتِ تشـتملُ الفطريـات؛ فإنَّهـا وإن كانـت مشـتملةً عـلى واسـطة، لكنَّهـا لازمـةٌ لتصـوُّر الطرفـين، فيكـون تصوُّرُهمـا كافيـاً في الحكـم بهـا، فأدرِجـتْ في الأوليـاتِ.

والحسِّـيَّات تشـتملُ المجرَّبـات والمتواتـرات؛ للاسـتناد إلى الحـسِّ فيهـا، وإن كان مـع التَّكـرار، وكـذا الحدسـيَّات؛ فإنَّهـا تَحتـاج إلى تكـرُّر المشـاهدة عندهـم.

* * *



فائدة

[في أنَّ النقل كثيراً ما يفيد القطع]

زعم قوم أنَّ المقدمات النقلية لا تُستعمل في القياس البرهاني، ظناً منهم أنَّ النقل يتطرَّق إليه الغلطُ والخطأُ من وجوه شتى، فكيف يكون مباديَ القياس البرهاني الذي يفيد القطع.

وإنَّ هذا الظن إثمٌ؛ لأنَّ النقل كثيراً مَّا يفيد القطع إذا رُوعِي فيه شرائطُ وانضم إليه العقلُ، نعم لو قيل: إنَّ النقل الصرف بلا اعتبار انضمام العقل معه لا يُعتبر ولا يُفيد، لَكان له وجهٌ.

* * *

قوله: «زعم قوم»

تفصيل المقام أنَّ المعتزلة وجمهور الأشاعرة ظنَّوا أنَّ الدلائل النقلية لا تفيدُ اليقين لتوقُّفها على العلم بالوضع والإرادة. والأوَّل إنَّما يثبت بنقل اللُّغة والنحو والصرف. وأصول هذه العلومِ الثلاثة تثبت برواية الآحاد. وفروعُها تثبت بالأقيسة. وكلاهما ظنِّيَّان. والعلم بالإرادة يتوقَّف على عدم النقل، أي عدم نقل معانيها المخصوصة إلى معان أخرى، وعدمِ الاشتراك، وعلى عدم المجاز، وعدم التَّخصيص، وعدم التقديم والتأخير. ولا يُجزَم بانتفاء تلك الأمورِ. ولا بدَّ من العلم بعدم المعارض العقليِّ، إذ مع وجوده يُقدَّم على الدليل النقليِّ قطعاً، بأن يُأوَّل النقليُّ من معناه إلى معنى آخر. وعدمُ المعارض العقليِّ غيرُ يقينيٍّ؛ إذ غاية ما في الباب عدم الوجدان، وهو لا يفيد القطعَ بعدم الوجود.

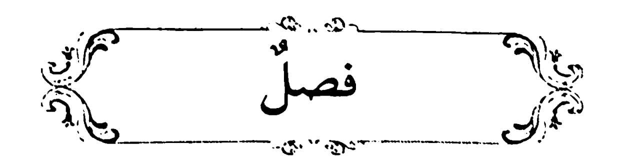
والحقُّ أنَّ هذا ليس بشيءٍ؛ لأنَّ الدلائل النقليةَ قد يُفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة. وتلك القرائنُ تدلُّ على انتفاء الاحتمالات المذكورة. فإنَّا نعلم وضع لفظ الأرض والسماء وغيرِهما لمعانيها. والتشكيك سَفسَطةٌ. وكذا الحال في الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرِها؛ فإنَّها ممَّا عُلم معانيها قطعاً. فإذا انضمَّ إلى مثل هذا الألفاظ قرائنُ مشاهدة أو منقولة نقلاً متواتراً تحقَّق العلمُ بالوضع والإرادة. وأمَّا مجرَّد احتمال المعارض العقليِّ فلا يُنافي القطعَ بمدلول اللَّفظ؛ كما أنَّ احتمال المجاز لا ينافي القطعَ بكون اللفظ حقيقةً .

فالدليل: إمَّا عقليٌّ بجميع مقدِّماته، أو نقليٌّ بجميعها، أو مركَّب منهما. والأول: العقليُّ المحض الذي لا يتوقَّف على السَّمع أصلاً. والثاني: النقليُّ المحض الذي لا يُتصوَّر أصلاً؛ إذ صدقُ المخبِر لا بدَّ عنه وإنَّه لا يثبت إلَّا بالعقل. وأمَّا الثالث: فهو ما نسمِّيه بالنقليِّ؛ لتوقُّفه على النقل في الجملة.

وعلى هذا فانحصر الدليل في القسمين: العقليُّ الصِّرف، والمركَّب من العقليِّ والنقليِّ.

ولذا قال: نعم، لو قيل: إنَّ النقلي الصرف إلخ، يعني أنَّ النقلي الصرف لا يفيد اليقين؛ فإنَّه لا بدَّ من صدق المُخبر، وهو لا يثبت إلا بالعقل، وإلا يلزم الدَّور أو التسلسل، فافهم.

* * *



فصلٌ

[في قسمَي البرهان: اللِّمِّي والإنِّي]

البرهان قسمان: لِّمي و إنِّي.

أمَّا اللِّمِّي فهو الذي يكون الأوسطُ فيه علةً لثبوت الأكبر للأصغر في الواقع، كما أنَّه واسطةٌ في الحكم. يسمَّى به لإفادته اللِّميَّة.

وأمَّا الإنِّي فهو الذي يكون الأوسط فيه علةً للحكم في الذهن فقط، ولم يكن علةً في الواقع، بل قد يكون معلولاً له.

مثالُ اللِّمِّي قولك: «زيد محموم؛ لأنَّه متعفِّن الأخلاط، وكلُّ متعفِّن الأخلاط محمومٌ، فزيد محموم». فكما أنَّ في هذا القياس الأوسطَ علَّةٌ لثبوت الحمَّى لزيد في ذهنك، كذلك هو علَّةٌ لوجود الحمَّى في الواقع.

ومثال الإنِّي قولك: «زيد متعفِّن الأخلاط؛ لأنَّه محمومٌ، وكلُّ محمومٍ متعفِّن الأخلاط، فزيد متعفِّن الأخلاط»، فوجود الحمَّى علَّةٌ لثبوت كونه متعفِّنَ الأخلاط في ذهنك، وليس علَّةً في نفس الأمر، بل عسى أن يكون الأمر في الواقع بالعكس.

* * *

قوله: «فصلٌ: البرهان قسمان»

قد عرفتَ أنَّ القياس الذي يكون مقدِّماتُه يقينيَّةً هو البرهان، فلا بدَّ أن يكون حدُّه الأوسطَ مُعطياً للتَّصديق بثبوت الأكبر للأصغر، فهو علَّة لحصول التَّصديق بالحكم الذي هو المطلوب، وإلَّا لا يكون برهاناً على ذلك الحكم. فإن كان مع ذلك علَّةً لثبوت الأكبر للأصغر في نفس الأمر أيضاً يُسمَّى «برهانَ اللِّمِّ»؛ لأنَّ اللِّمِّيَّة هي العلِّيَّة، وهو يُفيد علِّيَّة الحكم ذهناً وخارجاً، وإلَّا فهو «برهان الإنِّ»؛ إذ الإنِّيَّة هو الثُّبوت، وهو إنَّما يفيد ثبوتَ الحكم في نفس الأمر، لا علِّيَّته.

وتفصيل المقام أنَّ برهان اللِّمِّ - وهو البرهان المطلق الأوسطُ فيه علَّةٌ لوجود الأكبر للأصغر في الوجود، كما أنَّه علَّة له في التَّصديق - فإمَّا أن يكون الأوسط علَّةً لوجود الأكبر على الإطلاق مع كونه علَّة لوجوده للأصغر، كما نقول: «حُمَّى زيد من عُفونة الصَّفراء. وكلُّ حمَّى من عفونة الصَّفراء؛ فإنَّها تَنوب غِبًّا، فحمَّى زيد تنوب غبًّا»، فحمَّى الغبِّ معلولةٌ لعفونة الصَّفراء على الإطلاق، كما أنَّها معلولة لها في وجودها لزيد.

أو يكون علَّةً لوجود الأكبر للأصغر، ولا يكون علَّةً له على الإطلاق، بل يجوز أن يكون معلولاً له بحسَب الوجود؛ إذ لا يُستنكَر أن يكون الشيء معلولاً لعلَّة، ثمَّ يكون العلَّةُ بتوسُّط ذلك المعلولِ علَّةً لمعلول، كما أنَّ الحركة إلى فوقٍ معلولٌ لطبيعة النَّار، ثمَّ إنَّها علَّة للوصول إلى حيِّزها الطَّبْيعيِّ، فيكون الحركةُ إلى فوقٍ مع كونها معلولةً لطبيعة النَّار علَّةً لحصول الطبيعةِ في الحيِّز الطبيعيِّ. فالأوسط وإن كان معلولاً للأكبر بحسَب وجوده

في نفسه، وبحسَب ذاتِه؛ فإنَّه لا يَمتنع أن يكون علَّةً لوجود الأكبر للأصغر؛ فإنَّ هذا اعتبارٌ غيرُ اعتبارِ الذَّات.

قال الشَّيخ في برهان «الشِّفاء»: «ربَّما كان الأوسطُ في البرهان معلولَ الأكبرِ بالحقيقة، لكنَّه ليس بمعلولٍ لوجود الأكبر في الأصغر، بل إنَّه وإن كان بالحقيقة معلولاً للأكبر، فإنَّه يكون علَّةً لوجود العلَّة في المعلول؛ فإنَّه لا يمتنعُ أن يكون العلَّةُ أوَّلاً موجودةً لشيءٍ، فيكون ذلك الشَّيءُ معلولاً، ثمَّ يكون العلَّة بتوسُّط ذلك المعلولِ علَّةً لمعلول آخرَ. فتكون هذه الواسطةُ معلولةً في الوجود للأكبر، لكنَّها علَّةٌ لوجود علَّتِه في معلولٍ آخرَ. وليس سواءٌ أن تقول: «وجود الشَّيء»، و«وجود الشَّيء للشَّيء». ولا تَتناقضُ أن تقول: «إنَّ هذا معلول للشَّيء، ثمَّ تقول: لكنَّه علَّةٌ لوجودِ هذا الشَّيء في معلولٍ آخرَ»؛ فإنَّ حركةَ النَّار معلولةٌ مثلاً لطبيعتِها، ثمَّ قد تصيرُ علَّةً لحصول طبيعتِها عند الشَّيء التي حصلتْ عنده، ففعلت فيه. ولذلك هي التي تُجعل حدّاً أوسطَ دون نفس طبيعةِ النَّار، وإنَّ طبيعة النَّار لا تكون علَّةً للإحراق بذاتها، إلَّا بتوسُّط معلولٍ هو مُماسَّتُها للمُحترق أو حركتُها إليه مثلاً.

فالشَّيء الذي هو علَّةٌ لوجود الأكبر مطلقاً، هو علَّة له في كلِّ موضوعٍ، ولوجوده في كلِّ أصغر، وإلَّا فهو علَّةٌ لا لوجوده مطلقاً، ولكن لوجودِه في موضوع مَّا. وأمَّا العلَّة لوجود الأكبر في الأصغر فليس يَجب أن يكون لا مَحالةَ علَّةً للأكبر، بل رُبَّما كانت معلولاً له على الوجه الذي قلنا»[1]. انتهى.

---

(١) برهان الشفاء (ص: ٨٢ ـ ٨٣).

[إشكال في المثال المشهور]

واعلم أنَّ المشهور في مثال ما كان الأوسطُ معلولاً للأكبر ولكنَّه علَّة لوجود الأكبر في الأصغر أن يقال: «هذا إنسان. وكلُّ إنسان حيوان. فهذا حيوان»، أو يقال: «الإنسان حيوان. وكلُّ حيوان جسم».

وأورَد عليه الشَّيخ إشكالاً، وقال: «ممَّا يُشكل إشكالاً عظيماً أنَّ الحيوان كيف يكون سبباً لكون الإنسان حسَّاساً، وما لم يكن الإنسان حسَّاساً لم يكن حيواناً؛ لأنَّ الجسم والحسَّ سببان لوجود الحيوان، فما لم يُوجد الشَّيء لم يوجد ما يتعَّلق وجوده به»[1].

وأجاب عنه بما محصَّله[2]: أنَّه فرقٌ بين المادَّة والجنس، والفصل والصُّورة. فالمادَّة والصُّورة علَّتانِ لوجود النَّوع المركَّب، فهما يتقدَّمان عليه، وليسا محمولَينِ عليه، وهما باعتبار كونهما جنساً وفصلاً ليسا متقدِّمَين على النَّوع وجوداً، بل هما موجودان بوجوده، ويُحملان عليه.

فلِلجنس الأعلى وفصلِه اعتباران: أحدهما: اعتبارُهما من جهة طباعِهما. والثَّاني: اعتبارهما من جهةِ ما لهما نسبةٌ إلى موضوعاتِهما. فإذا اعتبرناهما بالاعتبار الثَّاني، لم نَجد أنَّ الجنس الأعلى يُوجد أوَّلاً بنفسه للنَّوع، ثمَّ يتلوه الجنسُ الذي دونَه ويُحمل بعده، بل نَجد كلَّ ما هو أعلى تابعاً في الحمل للأسفلِ؛ فإنَّه لا يُحمل جسمٌ على الإنسان إلَّا الجسمُ الذي هو الحيوان. فشرطُ الجسم الذي يُحمل عليه أن يكون حيواناً، فما يُحمل عليه

---

(١) برهان الشفاء (ص: ٩٩).

(٢) انظر: برهان الشفاء (ص: ١٠٢ ـ ١٠٥).

الجسمُ أوَّلاً هو الحيوانُ، ثمَّ الإنسانُ. فالحيوان علَّةٌ لثبوت الجسمِ للإنسان، وإن كان الجسم المحمولُ على الإنسان علَّةً لوجود الحيوان. ولا يُنافي ذلك كون الحيوان علَّةً لوجود الجسم للإنسان. فرُبَّما وصل المعلول إلى الشَّيء قبلَ علَّته بالذَّات، فيكون سبباً لوصول علَّتِه إليه ووجودِها له، إذا لم يكن وجودُ العلَّة في نفسها ووجودُها لذلك الشَّيء واحداً؛ مثلُ وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه؛ فإنَّ العلَّة فيهما واحد. وليس كذلك حالُ الجسم والإنسان؛ فإنَّه ليس وجودُ الجسم هو وجوده للإنسان. فكون الإنسان جسماً معلولٌ للحيوان، وإن كان وجود الحيوان في نفسه معلولاً للجسم.

وبهذا ظهر اندفاعُ ما قيل: إنَّ الأكبر إذا كان علَّةً أو جزءً للأوسط، فكيف يكون محمولاً عليه متَّحداً معه. وأيضاً الأكبر ذاتيٌّ للأصغر، وقد ثبت عندهم أنَّ الذَّاتيَّ لا يكون معَلَّلاً؛ لأنَّه بيِّنُ الثُّبوت لِذي الذَّاتيِّ، فكيف يُجعلُ الوسطُ علَّةً لما لا علَّةَ له، ولِثبوت ما هو بيِّنُ الثُّبوت.

وجه الاندفاع: أنَّ الأكبر إذا كان جنساً للأوسط كانت جنسيَّتُه باعتبار، وعلِّيَّته باعتبار آخرَ.

وبالجملة لا تناقُضَ بين كون الأكبر علَّةً للأوسط، كالجسم للحيوان، وبين كونه محمولاً عليه، لاختلاف الجهة، فالسَّبب غير محمولٍ، والمحمولُ غير سبب. وكذا لا تناقُض بين كونه محمولاً على الأصغر حملاً بالذَّات، وبين كونِه محمولاً على الأصغر بواسطة حملِه على الأوسط. وقولهم: الذَّاتيُّ لا يُعلَّل معناه: أنَّ حمل الذَّاتيِّ ليس بواسطة أمرٍ خارج، ولا بأسَ في كون حملِه بواسطة ذاتيٍّ آخرَ. فما اشتهر أنَّ ثبوت الذَّاتيَّات للذَّات غيرُ معلَّلٍ أصلاً، ليس بشيءٍ.

ولعلَّك قد تفطَّنت ممَّا ذُكر أنَّ الاستدلال بوجود المعلول بشيء على أنَّ له علَّةً مَّا؛ كقولنا: «كلُّ جسم مؤلَّف. وكلُّ مؤلَّف له مؤلِّف» برهانٌ لِّيٌّ، ضرورةَ أنَّ الأوسط فيه ـ أعني المؤلَّف ـ علَّةٌ لثبوت المؤلِّف للجسم، وإن كان هو في نفسه معلولاً له.

وأُورِدَ عليه بأنَّ هذا المثالَ لا يُطابق المُمثَّلَ له؛ فإنَّ الأكبر فيه هو «له مؤلِّف»، فإنَّه المحمول على الأوسط، لا «مؤلِّف»، فإنَّه غيرُ محمول على الأوسط. والعلَّة للمؤلَّف إنَّما هو «المؤلِّف» لا «له المؤلِّف».

وأجاب عنه المحقِّق الدَّوَّانيُّ في «حواشيه الجديدة على شرح التَّجريد» بأنَّ الأكبر في الحقيقة هو «المؤلِّف» لا «له المؤلِّف»، ولذلك غيَّر المحقِّق الطُّوسيُّ في «شرح الإشارات» بقوله: «ولكلِّ مؤلَّف مؤلِّف»، فالحدُّ الأوسط هو «المؤلَّف» بفتح اللَّام، وقد يَتكرَّر بزيادة حرف اللَّام، والمحمول عليه مع هذه الزِّيادةِ هو المؤلِّفُ بكسر اللَّام، فيكون النَّتيجةُ حينئذٍ قولَنا: لكلِّ جسم مؤلِّفٌ. ولا يجب تكرُّرُ الحدِّ الأوسط من غير زيادةٍ ونقصانٍ، بل تكرُّره بالزِّيادة والنُّقصان لا يُخِلُّ بالإنتاج كما مرَّ[1].

وأُورِد عليه بأنَّ الأوسط إنَّما هو مفهومُ المؤلَّف بالفتح، وكذا الأكبر إنَّما هو مفهومُ المؤلِّف بالكسر، وليس أحدُهما علَّة للآخر على تقدير أن يُراد بها مفهومُهما المتضايفان، إنَّما العلِّيَّة بين مصداقَيْهما. وإن قيل: المراد بالمؤلَّف كونُ الشَّيء ذا أجزاء، يُقال: على هذا لا يكون الأوسطُ معلولاً للأكبر؛ لأنَّ المؤلَّفيَّة ليست علَّةً لكون الشَّيء ذا أجزاء، وإن كان الأوسط علَّةً لثبوت الأكبر للأصغر؛ لأنَّ كون الشَّيء ذا أجزاءٍ علَّةٌ لكونه محتاجاً إلى المؤلِّف، فتأمَّل.

---

(١) سبق في أوائل القياس في فصل في القياس الاقتراني.

وأفـاد بعـضُ أهـلِ التَّحقيـق أنَّ الاسـتدلال مِـن ثبـوت مفهـومِ المعلـول وهـو المؤلَّـف أو مـا يُسـاوقه، لـشيءٍ، عـلى كـون الـشَّيء ذا علـةٍ أو مـا يُـودّي مـؤدَّاه، الأَولى أن لا يُعـدَّ مـن القياسـات، فضـلاً عـن أن يكـون برهانـاً لِمِّيّـاً أو إنِّيـاً، كـما نـصَّ عليـه الشَّـيخ في «برهـان الشِّـفاء» حيـث قـال: «اعلـم أنَّ توسـيط المضـافِ قليـلُ الجَـدْوى في العلـوم؛ لأنَّ نفـس علمِـك بـأنَّ هـذا أخٌ هـو علمُـك بـأنَّ لـه أخـاً، أو يشـتمل عـلى علمِـك بذلـك. فـلا تكـون النَّتيجـة أعـرفَ مـن المقدِّمـة الصُّغـرى. فـإن لم يكـن كذلـك، بـل بحيـث يُجهـل إلى أن يبـيَّن أنَّ لـه أخـاً، فـما تصـوَّرتَ نفـسَ قولِـك: «زيـد أخٌ». وأمثـال هـذه الأشـياء الأَولى أن لا تُسـمَّى قياسـاتٍ فضـلاً عـن أن تكـون براهـين»[1].

وفيـه أنَّ البرهـان مـن أحـد المتضايفـين يمكـن عـلى الآخـر لا عـلى وجـه توسـيط المضـاف، بـل عـلى وجـه توسـيط السَّـبب الموقِـع لـه؛ بـأن يُقـال: «هـذا حيـوان يُولـد آخَـرُ مـن نوعـه مـن نطفتـه. وكلُّ حيـوان كذلـك فلـه ابـن. فهـذا الحيـوان لـه ابـنٌ». فافهـم.

[أقسام برهان الإن]

وأمَّـا برهـان الأنِّ ـ وهـو مـا لا يكـون الأوسـط فيـه علَّـةً لثبـوت الأكـبر للأصغـر في نفـس الأمـر، ولا لوجـود الأكـبر في نفسـه، بـل للتَّصديـق بثبـوت الأكـبر للأصغـر ـ قـد يكـون الحـدُّ الأوسـط فيـه معلـولاً لوجـود الأكـبر في الأصغـر، ويسـمَّى دليـلاً؛ كـما تقـول: «زيـد متعفِّن الأخـلاط؛ لأنَّـه محمـومٌ. وكلُّ

(١) برهان الشفاء (ص: ٩٠).

محموم متعفّن الأخلاط. فزيد متعفّن الأخلاط»، فإنّ حمّى زيدٍ معلولٌ لكونه متعفّن الأخلاط. وقد يكون مضايفاً له في الوجود. وقد يكون مشاركاً له في معلوليّةِ ثالثٍ، كما تقول: «هذا المحموم قد عرَض له بولٌ أبيضُ خاثرٌ في غلبة الحرارة. وكلُّ من يعرِض له ذلك خِيف عليه السرسامُ». فالبول الأبيض والسرسام معلولان لعلّة واحدة، وهي حركة الأخلاط إلى ناحية الدِّماغ واندفاعها نحوه، وليس أحدهما علّة للآخر ولا معلولاً.

واعلم أنّه قد صرّح الشّيخ في «برهان الشِّفاء» أنّ العلم اليقينيَّ بما له سببٌ لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه. وما لا سبب له: إمّا أن يكون بيِّناً بنفسه، أو مأيوساً عن بيانه بوجه يقينيٍّ[1].

[العلم اليقيني بما له سببٌ لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه]

والمراد بالعلم اليقينيِّ العلمُ بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ودوامِه، كما يظهر من كلامه في برهان «الشفاء» حيث قال: «العلم الذي هو بالحقيقة يقينٌ هو الذي يُعتقد فيه أنّ كذا كذا، ويُعتقد أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، اعتقاداً لا يمكن أن يزول.

---

(١) انظر: برهان الشفاء (ص: ٨٥، ٩٣).

فـإن قيـل للتَّصديـق الواقـع إنَّ كـذا كـذا مـن غـير أن يقـترِن بـه التَّصديـق الثـاني أنَّـه يقـينٌ فهـو يقـينٌ غـير دائـم، بـل هـو يقـين وقتـاً مّـا»(١). انتهـى.

والحاصـل أنَّ النِّسـبة التـي لها سببٌ في نفـس الأمـر لا يُحكـم بضرورتهـا أو بدوامهـا بمجـرَّد تصـوُّر الموضـوع والمحمـول؛ إذ ليـس بـين الموضـوع والمحمـول تناسـبٌ ذاتيٌّ ليُحكـم بملاحظتـه بعـدم الانفـكاك بينهـا. والمشـاهدةُ والتَّجربـةُ وغيرهمـا مـن أسـباب العلـم الـضَّروري لا يُفيـد إلَّا مجـرَّد ثبـوت أحدِهمـا للآخـر، لا الـضَّرورة أو الـدَّوام، فيُحتـاج إلى وسـطٍ لـه اقتضـاءٌ وإيجـابٌ لتلـك النِّسـبة.

وممَّـا يـدلُّ عـلى مـا قلنـا أنَّ الشـيخ قـد أورد عـلى نفسـه سـؤالاً، حيـث قال: «إن قـال قائـلٌ: إذا رأينـا صنعـةً علمنـا ضرورةً أنَّ لهـا صانعـاً، ولم يمكـن أن يـزول عنَّـا هـذا التَّصديـق. وهـو اسـتدلال بالمعلـول عـلى العلَّـة.

وأجـاب عنـه بـما محصَّلـه: «أنَّ هـذا عـلى وجهـين: الأوَّل: أن يكـون جزئيّـاً، كقولنـا: «هـذا البيـت مصـوَّر. وكلُّ مصـوَّر فلـه مصـوِّر». والثَّـاني: أن يكـون كليّـاً، كـما مـرَّ في مثـال المؤلَّـف والمؤلِّـف.

---

(١) برهان الشفاء (ص: ٧٨).

والأوَّل ليس ممَّا يقع به اليقينُ الدَّائم، ضرورةَ تغيُّر الجزئيَّات وتبدُّل أحوالها.

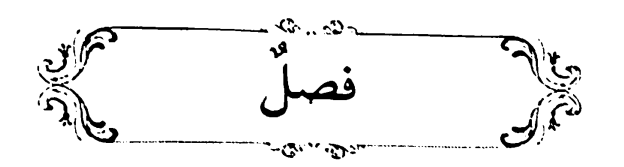
وأمَّا الثاني فمندرِج في برهان اللِّمِّ المفيد لهذا اليقين، فاليقين الدَّائميّ إنَّما يحصل من جهة الأسباب»(١).

والاستدلال على الشَّيء بآثاره ولوازمه وإن كان مفيدَ اليقين، لكنَّه إنَّما يفيد مجرَّدَ اليقين بوجوده لا اليقين بضرورته أو دوامه. فلا يلزم عدمُ قصرِ برهان الإنِّ، كما زعم هذا.

وقد بقي بعد خبايا في هذا الباب، تركناها مخافةَ الإطناب، وما ذكرناه كاف لشرح الكتاب.

* * *

(١) انظر: برهان الشفاء (ص: ٨٧ ـ ٨٨).



فصلٌ

[في القياس الجدلي]

القياس الجدليُّ قياسٌ مركَّبٌ من مقدِّمات مشهورة أو مسلَّمة عند الخصم، صادقةً كانت أو كاذبةً.

والأول: ما تطابقَ فيه آراءُ قوم إمَّا لمصلحةٍ عامةٍ نحو «العدل حسن، والظلم قبيح، وقتل السارق واجب». أو لرِقَّة قلبيةٍ، كقول أهل الهند: «ذبح الحيوان مذموم». أو انفعالاتٍ خلقيةٍ أو مزاجيةٍ؛ فإنَّ للأمزجة والعادات دخلاً عظيماً في الاعتقادات، فأصحاب الأمزجة الشديدة يرون الانتقامَ من أهل الشرارة حسناً، وأصحاب الأمزجة اللَّيِّنة يرون العفو خيراً، ولذلك ترى الناس مختلفين في العادات والرسوم.

ولكل قوم مشهوراتٌ خاصةٌ بهم، وكذا لكل صِناعة، فمن مشهورات النحويين «الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور». ومن مشهورات الأصوليين «الأمر للوجوب».

والثاني: ما يؤلَّف من المسلَّمات بين المتخاصمين.

وللمشهورات شَبَهٌ بالأوَّليات، وتجريدُ الذهن وتدقيقُ النظر يفرِّق بينهما.

والغرض من صناعة الجدل إلزام الخصم أو حفظ الرأي.

* * *

قوله: «القياس الجدلي»

اعلم أنَّ القياس الجدليَّ قياس مؤلَّفٌ من المشهورات أو المسلَّمات بين المتخاصِمَين، أي السَّائل والمُجيب.

أمَّا الأوَّل فما تطابق فيه الآراءَ: إمَّا لمصلحةٍ عامَّةٍ متعلِّقة بنظامِ أحوالهم، سواءٌ كانت صادقةً؛ كقولنا: «العدل حسن، والظلم قبيح»، أو كاذبةً نحو «قتل السَّارق واجبٌ».

أو لرِقَّة قلبيَّةٍ: وهي قد تكون صادقةً نحو «العفو حسن»، وقد تكون كاذبةً كقول أهل الهند: «ذبح الحيوان مذموم».

أو لِحَميَّةٍ، سواءٌ كانت صادقةً نحو «الأخ المظلوم واجب النَّصر»، أو كاذبةً نحو «الصَّدِيق واجب النصر ظالماً كان أو مظلوماً».

أو لانفعالات خلقيَّة أو مزاجيَّة، صادقةً كانت أو كاذبةً. ومن ههنا يَظهر أنَّ للأمْزِجة والعاداتِ دخلاً عظيماً في الاعتقادات، فأصحاب الأمزجةِ الشَّديدة لايستقبِحون الإيلام، بل يستحسِنونه ويَلتذُّون به، وأصحاب الأمزجة اللَّيِّنة يستقبِحونه جدّاً.

ومَن مارَس مذهباً من المذاهب حقّاً كان أو باطلاً، واعتاد به بُرهةً من الزَّمان فإنَّه بمجرد اعتبارِه به من غيرِ أن يلوحَ حقِّيَّتُه يجزِمُ بصحَّته وإن كان باطلاً، وببُطلان ما يخالفُه وإن كان حقّاً، ولذلك ترى النَّاس مختلِفين في العادات والرُّسوم.

وأمَّا الثَّاني فهو المؤلَّف من المسلَّمات بين المتخاصمين. وتلك المسلَّماتُ مندرِجة في المسلَّمات الخاصَّة. وبناءُ الكلام عليها يُوجب الإقناعَ للمتخاصِمين وإن لم تصلح لكونها حجةً على من لا يُسلِّمها.

* * *

قوله: «والغرض من صِناعة الجدل»

صناعة الجدَل ملكةٌ يُقتدر بها على تأليف قياساتٍ جدليَّةٍ. والغرض من هذه الصِّناعة إلزامُ الخصم، أو حفظُ الرَّأي.

وذلك لأنَّ الجدليَّ إمَّا مُجيب يحفظ رأياً، ويُسمَّى ذلك الرَّأيُ وضعاً. وغايةُ سعيِه أن لا يُلزَم. وإمَّا سائلٌ يهدِم وضعاً، وغاية سعيِه أن يُلزِم؛ فالمجيب يولِّف قياساتٍ من المشهورات المطلَقة أو المحدودةِ، حقَّاً كان أو غيرَ حقٍّ، والسَّائل يؤلِّفها ممَّا يَتسلَّمه من المجيب، مشهوراً كان أو غيرَ مشهور.

واعلم أنَّه كما أنَّ موادَّ الجدل مسلَّماتٍ ومُتسلَّماتٍ، فصُورها أيضاً ما يُنتج بحسب التَّسليم والتَّسلُّم، قياساً كان أو استقراءً.

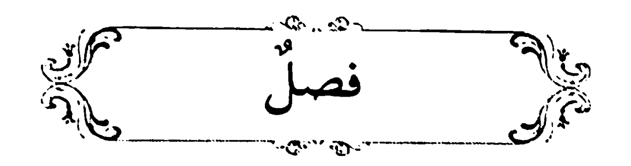
ولمَّا كانت غايةُ الجدل هي الإلزام أو رفعُه لا التَّيقُّن جاز وقوعُ الأصناف الثَّلثةِ من القضايا، أعني الواجبَ والممكنَ والممتنعَ في موادِّها. كذا في «شرح الإشارات»[1].

وتفصيل هذا المبحث بما لا مزيد عليه يُطلب من كتاب «الشِّفاء»[2].

---

(١) شرح الإشارات للطوسي (١/ ٢٨٩).

(٢) انظر الجزء السادس من منطق الشفاء.



فصلٌ

[في القياس الخطابي]

القيـاس الخطـابي قيـاس مفيـدٌ للظَّـنِّ. ومقدِّماتـه مقبـولاتٌ مأخـوذاتٌ ممـن يُحسـن الظـنُّ فيهـم، كالأوليـاء والحكـماء.

وأمَّـا المأخـوذات مـن الأنبيـاء عليهـم وعـلى نبيِّنـا الصَّـلاة والسَّـلام فليسـت مـن الخطابـة؛ لأنَّهـا إخبـارات صادقـة مـن مخبِرِ صـادق دلَّ عـلى صدقـه المعجـزةُ، ولا مجـالَ للوهـم فيهـا حتـى يتطـرَّق إليـه الخطـأُ والخلـلُ. فالقيـاس المركَّـب منهـا برهـانيٌّ قطعـيُّ المقدِّمـات.

أو مظنونـاتٌ يُحكـم فيهـا بسـبب الرجحـان. ويـندرج فيهـا الحدسـياتُ والتجربيـاتُ والمتواتـراتُ التـي لم تبلُـغ إلى حـد الجـزم بسـبب عـدم شـعور العلَّـة أو عـدم بلـوغ عـدد المخبِريـن إلى مبلـغ التواتُـر.

ولهـذه الصِّناعـة منفعـةٌ عظيمـةٌ في تنظيـم أمـور المعـاش، و تنسـيق أحـكام المعـاد، إمَّـا باسـتعمالها أو بالاحـتراز عنهـا؛ ولذلـك كبـار العلـماء يسـتعملون تلـك الصِّناعـةَ كثـيراً، ويعظـون بالـكلام الخطـابي جمـاً غفـيراً. ولا بُـدَّ أن تكـون المقدِّمـات المسـتعملة فيهـا مُقنِعـةً للسـامعين مفيـدةً للواعظـين.

* * *

قوله: «القياس الخطابي إلخ»

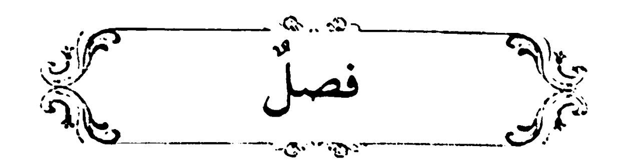
اعلم أنَّ القياسات الخطابيَّة مؤلَّفة من المظنوناتِ والمقبولاتِ والمشهوراتِ في بادي الرَّأي الَّتي تُشبِه المشهوراتِ الحقيقيَّةَ، حقَّةً كانت أو باطلةً، وتشترِك الجميع في كونها مُقنِعة.

فكان موادُّها هي ما يُصدَّق بها بحسَب الظَّنِّ الغالب، فصُوَرها أيضاً ما يُنتِج بحسَب الظنِّ الغالب، سواءٌ كان قياساً أو استقراءً أو تمثيلاً، مُنتجاً كان القياسُ في الواقع أو عقيماً. وغايتها الإقناع.

ولمَّا كان الغرضُ من هذه الصِّناعة تحصيلُ أحكام ضارَّةٍ أو نافعةٍ في المعاش والمَعاد، فلا بُدَّ أن تكون المقدِّمات المُستعمَلة مقنعةً للسَّامعين، فلايجوز استعمالُ الصَّوادق الأوَّليةِ الغيرِ المُقنِعةِ. وأن تكون مشتملةً على ترهيب أو ترغيب، حتَّى إنَّ المقدِّمات الغيرَ المشتملة عليهما تُعدُّ سفسطةً في هذا المقام. وأن تكون العبارة ظاهرَ الدَّلالة على المعنى، وإلَّا يُخِلّ بالمفهوم، فيفوت الغرض. والتَّفصيل مذكور في «الشِّفاء»[1].

* * *

(١) انظر: منطق الشفاء (٨/ ١ وما بعدها)



فصلٌ

[في القياس الشعري]

القياس الشعريُّ قياسٌ مؤلَّفٌ من المخيِّلات الصادقة أو الكاذبة، المستحيلة أو الممكنة، المؤثِّرة في النفس قبضاً وبسطاً. وللنفس مطاوَعةٌ للتخييل كمطاوعته للتصديق، بل أشدُّ منه.

والغرض من هذه الصناعة أن ينفعل النفسُ بالترهيب والترغيب.

واشتُرط في الشعر أن يكون الكلام جارياً على قانون اللُّغة، مشتملاً على استعارات بديعةٍ رائقةٍ، وتشبيهاتٍ أنيقةٍ فائقةٍ، بحيث يؤثِّر في النفس تأثيراً عجيباً، ويُورِث فرَحاً، أو يُوجِب ترَحاً.

ومِن ثَمَّ لا يجوز فيه استعمالُ الأوَّليات الصادقة. ويُستحسن استعمال المخيِّلات الكاذبة، كما قال العارف الگَنْجَوِي مخاطباً ولده فلذة كبده:

دَرْ شِعْرْ مَپِيْچْ وَ دَرْ فَنِ اُوْ ... چُوْنْ اَكْذَبِ اُوْسْتْ اَحْسَنِ اُوْ

وكقول القائل يصف الخمرَ:

لها البدرُ كأسٌ، وهي شمسٌ، يُديرُها ... هلالٌ، وكَم يبدو إذا مُزِجت نجمُ

وقال الشاعر:

لا تَعجبوا من بِلَى غِلالته ... قد زُرَّ أزرارُه على القمر

فشبَّه المحبوبَ بالقمر، وقال: لا تعجبوا من انشقاق غلالته؛ لأنَّه قمرٌ زُرَّ عليه الغلالة. وكلُّ قمرٍ كذلك فغلالته تنشقُّ. يُنتج غلالة المحبوب تنشق.

وقد يُنتِج اجتماعَ النقيضين، نحو «أنا مُضمِر الحوائج باللِّسان مُظهِرها بالمدامع. وكل مُضمِر الحوائج صامتٌ. وكلُّ مُظهِرها متكلِّمٌ». يُنتج «أنا صامتٌ متكلِّمٌ».

ولا يُشترط الوزنُ في الشعر عند أرباب الميزان، نعم يفيده حسناً.

والكلام الشعريُّ إذا أُنشِد بصوتٍ طيِّبٍ ازداد تأثيرُه في النفوس، حتى ربَّما يُزيل فرطُ البهجة العمائمَ عن الرؤس.

والأوائل من الحكماء اليونانيين كانوا أحرصَ الناس على الشعر.

* * *

قوله: «القياس الشِّعري قياس إلخ»

اعلم أنَّ القياس الشِّعري مركَّب من المقدِّمات المُخيِّلةِ من حيثُ هي مخيِّلةٌ، سواءٌ كانت مصدَّقةً بها أوْ لا، وسواءٌ كانت صادقةً في أنفسِها أو لا. فتَتأثَّر النَّفسُ عنها قبضاً أو بسطاً؛ فإنَّ النَّفس أطوعُ للتَّخييل من التَّصديق. فإذا قيل للعسل: «إنَّه خمرٌ» اشتاق الشَّارب إليه وسهُل عليه شُربُه. وإذا قيل للعسل: «إنَّه مُرَّة» تنفرُ الطَّبعُ عنه وكرِهت أن تذوقَ عنه؛ مع أنَّهما كاذبان.

قال الشَّيخ في «الشِّفاء»: «المخيِّل هو الكلامُ الذي تُذعِن له النَّفسُ، فتَنبسطُ عن أمور، وتنقبضُ عن أمورٍ، من غير رَوِيَّةٍ وفكرٍ واختيارٍ. وبالجملة تنفعلُ انفعالاً نَفْسانيّاً غيرَ فكريٍّ، سواءٌ كان القول مصدَّقاً به أو غيرَ مصدَّقٍ به؛ فإنَّ كونَه مصدَّقاً به غيرُ كونِه مخيِّلاً أو غيرَ مخيِّلٍ؛ فإنَّه قد تُصدِّق بقول من الأقوال، ولا تنفعل عنه. فإن قيل مرَّةً أخرى، وعلى هيأةٍ أخرى، فكثيراً ما يؤثِّر الانفعالَ، ولا يُحدِث تصديقاً. ورُبَّما كان المتيقَّن كذبُه مخيِّلاً. وإذا كانت مُحاكاةُ الشَّيء بغيره يحرِّك النَّفسَ، وهو كاذبٌ، فلا عَجَبَ أن يكون صفةُ الشَّيء على ما هي عليه يحرِّك النَّفس وهو صادق. بل ذلك أوجَبُ، لكنَّ النَّاس أطوعُ للتَّخييل منهم للتَّصديق. وكثيرٌ منهم إذا سمع التَّصديقاتِ استنكَرها وهرب منها. وللمحاكات شيءٌ من التَّعجيب [ليس للصدق]، لأنَّ الصِّدق المشهورَ كالمفروغِ عنه ولا طِراء[1] له. والصِّدق المجهول غيرُ ملتفَت إليه. والقول الصَّادقُ إذا حُرِّف عن العادةِ، وأُلحِق به شيءٌ، تستأنِس به النَّفسُ، فرُبَّما أفاد التَّصديقَ والتَّخييل معاً. وربَّما شغل التَّخييلُ عن الالتفات إلى التَّصديق والشُّعور به. والتَّخييل إذعانٌ، والتَّصديق إذعانٌ، لكنَّ التَّخييل إذعانٌ للتَّعجُّب والالتذاذِ بنفس القول، والتَّصديق إذعانٌ[2] أنَّ الشَّيء على ما قيل فيه. فالتَّخييل يفعله القولُ بما هو عليه. والتَّصديقُ يفعله القولُ بما القولُ فيه عليه أن يُلتفَت إلى جانب حالِ المقول فيه.

(١) أي الحدوث والجدة، من طرأ يطرأ.

(٢) في الشفاء: «إذعان لقبول أن الشيء ..».

والشِّعر: قد يُقال للتَّعجيب وحدَه، وقد يُقال للأغراض المدنِيَّة. وعلى ذلك كانت الأشعارُ اليُونانيَّة.

والأغراض المدنيَّة هي في أحد أجناس الأمورِ الثَّلثة. أعني: المشهوريَّة، والمشاجِريَّة، والمنافريَّة.

ويشترك الخطابةُ والشِّعرُ في ذلك، لكنَّ الخطابة يَستعمل التَّصديقَ، والشَّعرُ التَّخييلَ.

والتَّصديقات المظنونةُ محصورةٌ متناهيةٌ يُمكن أن تُوضع أنواعاً ومواضعَ. وأمَّا التَّخييلات والمحاكيات فلا تَنحصر، ولاتُحَدُّ، كيف والمحصورُ هو المشهور والقريبُ منه. والمشهور غيرُ كلِّ ذلك المُستحسن فيه، بل المستحسنُ فيه المختَرَعُ المبتدَع.

والأمور التي تَجعل القولَ مخيِّلاً:

منها: أمور تتعلَّق بزمانِ القول وعددِ زمانه، وهو الوزن.

ومنها: أمور تَتعلَّق بالمسموعِ من القول.

ومنها: أمور تتعلَّق بالمفهوم من القول.

ومنها: أمور تتردَّدُ بين المسموع والمفهوم»[1].

ثمَّ بلغ في بيان ذلك مَبلغاً من الإطناب كما دأبُه في كتاب «الشِّفاء»، تركناه خوفاً من الإملال والإسهاب.

* * *

(١) منطق الشفاء (٩/ ٢٤ ـ ٢٥).

قوله: «مشتملاً على استعارات إلخ»

اعلم أنَّ الاستعارة والتَّشبيه أيضاً من المُحاكات اللفظيَّةِ، كما صرَّح المحقِّق الطُّوسيُّ[1].

وهما قد تكونان في البسائطِ، كالتَّعبير عن الوجه الحسنِ بالقمر. وقد تكونان في المركَّبات، كالتَّعبير عن الهِلال إذا كان أمامَه الزَّهْرةُ أنَّها قوسٌ ترمي بُنْدُقةَ فِضَّةٍ. وقد تكونان في الذَّات، كالتَّعبير عن الثَّدي بالرُّمَّان، وعن الوجه بالوردِ. وقد تكونان في الصِّفات، كالتَّعبير عن فُتور العين حين الكَرِشْمة[2] بالسُّكْر أو النَّوم.

* * *

قوله: «ويُستحسن استعمالُ المخيِّلات الكاذبة»

لأنَّ النَّاس أطوعُ للتَّخييل منهم للتَّصديق كما عرفت. ومَداره غالباً على الأكاذيب. ومن ثَمَّ قيل: «أحسنُ الشعر أكذبُه». فلا يَليق بالصَّادق المصدوق، كما يشهد به قوله تعالى: «وما علَّمْناه الشِّعرَ وما يَنبغي له».

* * *

---

(١) انظر: أساس الاقتباس (ص: ٥٩٣، طبعة دانش گاه تهران، بتصحيح محمد تقي مدرس رضوي).

(٢) كَرِشْمَه: كلمة أردوية بمعنى الجاذبية.

قوله: «ولا يُشترط الوزن في الشِّعر»

اعلـم أنَّ قُدمـاء المنطقيِّـين كانـوا لا يَعتـبرون الـوزن في حـدِّ الشِّـعر، ويقتـصرون عـلى التَّخييـل فقط. فالشِّعر عندهـم كلامٌ مخيِّـلٌ. والمُحدِثـون يعتبرون معـه الـوزنَ أيضـاً، فالشِّـعر عندهـم كلامٌ مـوزونٌ متسـاوِي الأركان مُقفًّـى. والجمهـور لا يعتـبرون فيـه إلَّا الـوزَن والقافيـةَ، ولايعتـبرون التَّخييـل فيـه، فيكـون كلُّ كلام لـه وزنٌ حقيقـيٌّ وقافيـةٌ شـعراً، سـواءٌ كان مـا يُفهـم منـه مـن البُرهانيَّـات أو الجدليَّـات أو الخِطابيَّـات أو المغالطـات أو المخيِّـلات أو الهَذْيانـات.

والحـقُّ مـا قـال الشَّـيخ في «الشِّـفاء»: «إنَّ الشِّـعر كلامٌ مخيَّـل مؤلَّـف مـن أقـوال موزونـةٍ متسـاويةٍ، وعنـد العـرب مُقفَّـاة. ومعنـى كونهـا موزونـةً أن يكـون لهـا عـددٌ إيقاعـيٌّ. ومعنـى كونهـا متسـاويةً هـو أن يكـون كلُّ قـولٍ منهـا مؤلَّفـاً مـن أقـوال إيقاعيَّـةٍ؛ فـإنَّ عـدد زمانـه مسـاوٍ لعـدد زمـان الآخَـر. ومعنـى كونِهـا مقفَّـاةً هـو أن يكـون الحـرف الـذي بـه يُختـم كلُّ قـول منهـا واحـدةً.

ولا نظـرَ للمنطقـيِّ في شيءٍ مـن ذلـك إلَّا في كونـه كلامـاً مخيِّـلاً؛ فـإنَّ الـوزن يُنظـر فيـه: إمَّـا بالتَّحقيـق والكليَّـة فصاحـبُ علـم الموسـيقى، وإمَّـا بالتَّجرِبـة وبحسـبِ المستعمل عنـد أمـةٍ أمـةٍ فصاحـبُ علـم العَـروض. والتَّقفيـةُ يَنظـر فيهـا صاحـبُ علـم القَـوافي. وإنَّـما يَنظـر المنطقـيُّ في الشِّـعر مـن حيـثُ هـو مخيِّـلٌ»[1].

* * *

(١) منطق الشفاء (٩/ ٢٣ ـ ٢٤).

قوله: «نعم يُفيده حسناً ورواجاً»

لأنَّه أيضاً محُاكاة، ومن ثمَّة قيل: إنَّ النَّظم الموزون يُشابه الماءَ في السَّلاسة، والهواءَ في اللَّطافة، والدُّرر المنظومةَ في السِّلك.

قال بعض المحقِّقين: جميعُ الأشعار المشتملةِ على القضايا المخيِّلة صُغرياتٌ لكبرياتٍ مَطويَّةٍ، هي أنَّ كلَّ مَنْ هذا شأنه يجبُ أن يكون محبوباً إن كان في العِشقيَّات، أو مُكرَماً ممدوحاً إن كان في المدحيَّات، أو مذموماً إن كان في الهَجويَّات، وهكذا في كل بابٍ ليُنتج أنَّ فلاناً من شأنِه أن يكون محبوباً أو ممدوحاً أو غيرَ ذلك.

* * *

قوله: «والكلام الشِّعريِّ إلخ»

هذا غير مشروط فيه بالاتفاق، وإنَّما هو من العوارض.

* * *

قوله: «والأوائِل من الحكماء اليونانيِّين كانوا أحرصَ النَّاس على الشِّعر»

[أقسام الشعر عند اليونايين الأوائل]

وكان أشعارُهم أقساماً، خُصَّ كلُّ واحد منها بوزنٍ علي حِدةٍ معيَّن على ما هو الغرضُ منه، وكانوا يخصُّون كلَّ وزن باسمٍ علي حدةٍ من ذلك، نوعٌ يقال له «طراغوذياً» له وزنٌ لذيذٌ، يتضمَّن ذكرَ الأخيار والخيرِ والمناقبِ الانسانيَّة، ثمَّ يُضاف ذلك إلى رئيسٍ يُراد مدحُه. ومنه نوعٌ آخر لا يُخصُّ

بـه مـدحُ إنسـان واحـدٍ أو أمّـة معيَّنـة، بـل الأخيـارُ عـلى الإطـلاق[1]. ومنـه نـوعٌ يُذكـر فيـه الـشَّرورُ والرَّذائـلُ والأهاجـي[2]. ومنـه نـوعٌ يُذكـر فيـه المشـهوراتُ والأمثـالُ المتعارَفـة في كلِّ فـنٍّ، وكان مشـتركاً للجِـدال والحُـروب والحـث عليهـا والغَضَـب والضَجْـر[3]. ولـه أنـواع أخـر أيضـاً، وتمـامُ الـكلام في شرح أنواعِهـا وأقسـامِها وأحكامِهـا مذكـورٌ في كتـاب «الشِّـفاء»[4].

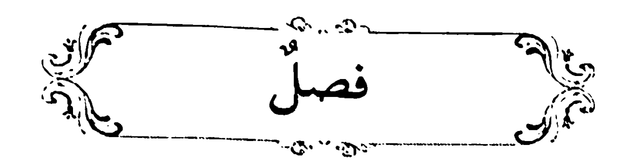
* * *

(١) ويسمى «ديثرمبي». كما في منطق الشفاء ٩/ ٢٩.

(٢) ويسمى «قوموذيا».

(٣) ويسمى «إيامبو».

(٤) انظر الجزء التاسع وهو الجزء الأخير لمنطق الشفاء.



[في القياس السفسطي]

القياس السفسطيُّ وهو قياسٌ مركَّبٌ [١] من الوهميات الكاذبة المخترعة للوهم، كقياس غير المحسوس على المحسوس، نحو «كل موجود مشارٌ إليه». وللوهميَّات مشابهةٌ شديدةٌ بالأوَّليات، ولولا ردُّ العقل والشرع حُكمَ الوهم لدام الالتباس بينهما. [٢] أو من الكاذبة المشبَّهات بالصادقة. وهي قضايا يعتقدها العقلُ بأنَّها أوليةٌ أو مشهورةٌ أو مقبولةٌ أو مسلَّمةٌ لمكان الاشتباه بها لفظاً أو معنى، فتُوقِع في الغلط.

وهذه الصناعة كاذبةٌ مُموِّهة غير نافعة بالذات، نعم نافعة بالعَرْض، بأنَّ صاحبها لا يغْلِط ولا يُغالَط، ويقدر على أن يغالِط غيره، وأن يمتحِن بها أو يعانِده.

وصاحب هذه الصناعة إن قابَل الحكيم يسمَّى سوفسْطائياً، وهذه الصناعة سَفْسَطة ـ أي حكمة مموهة مُلمَّعة ـ وإلَّا فيسمَّى مشاغبياً، وهذه مشاغَبة.

وعلى التقديرين فصاحبه غالِطٌ في نفسه مغالِطٌ لغيره. وصناعته مغالطةٌ، وهي قياس فاسد إمَّا من جهة المادة، أو من جهة الصورة فقط، أو كليهما.

* * *

قوله: «وهو قياس مركَّب إلخ»

قد عرفت أنَّ الوهم قوَّةٌ مرتَّبةٌ في أوَّل التَّجويف الآخرِ من الدِّماغ، بها يُدرَك المعاني الجزئيَّةُ الموجودةُ في الجزئيَّات، كالعَداوة والحَفاوة الجزئيَّة. ولها سلطانٌ عظيمٌ، ومن ثَمَّة يُقال: إنَّها سلطان القُوى الجسمانيَّة ومُستخدمُها. وهي تقهرُ قوَّةَ العاقلة في أكثر القضايا والأحكام، فيحكُم على المعقولاتِ بأحكامِ المحسوسات، وتُوقِع النَّفسَ في الغلط. فحكمُها في المحسوسات صادقٌ؛ نحو: «كلُّ جسمٍ في جهةٍ». ولا يتركَّب منه السفسطةُ. بل الوهميَّات المحسوسةُ اعتُبرتْ في مَبادي البرهان، لكون أحكامِها صادقاً يُصدِّقها العقلُ؛ بخلاف حكمِها في المعقولات، إذ يحكُم عليها بأحكام المحسوسات، فيكون كاذباً قطعاً، كحكمه «أنَّ كل موجودٍ مشارٌ إليه». والسفسطة يتركَّب عنها.

* * *

قوله: «ولولا ردُّ العقل والشرع إلخ»

يعني لو لم يرُدَّ العقلُ الصرفُ والشَّرعُ أحكامَ الوهمِ بقِي الالتباسُ بين الوَهميَّات والأوَّليَّاتِ، ولا يتميَّز أحدُهما عن الآخَر أبداً. ولذا ترى أكثرَ النَّاس مُنهمِكاً في الأوهام الباطلةِ، ولا يُتصوَّر النِّجاةُ عنها إلَّا بتأييدِ من الله تعالى.

قال الشَّيخ في «عُيون الحِكمة»: «الفارِق بينَ الأوَّليَّات والوهميَّاتِ وِجدانُ التَّناقضِ في حكمِ الوهمِ دونَ العقلِ.

وتفصيلُه أنَّ الوهمَ قد يُساعِد على التَّصديق بما يُنتج نقيضَ حكمِه، والعقلُ ليس كذلك، فعُلم أنَّ حكم الوهمِ كاذبٌ؛ مثلاً تقول: «ما حصل في حَيِّز وجِهةٍ لا بدَّ وأن يتميَّز يمينُه عن يَساره، وفوقُه عن تحتِه، وكلَّما كان كذلك فهو مركَّب، وكلُّ مركَّب ممكنٌ، وكلُّ ممكن ليس بواجب الوجودِ لذاته»، فلو حكم بعدَ ذلك بأنَّ واجبَ الوجود لذاته يجبُ أن يكونَ مختصّاً بجهةٍ، فههنا حكَم الوهمُ بحكمٍ ونقيضِه أيضاً، فعلم أنَّ حكمه في غير المحسوس كاذب.

وأمَّا حكم العقل فليس كذلك، فعُلم أنَّه صادق»[1].

وأورَد عليه الإمامُ الرَّازيُّ بأنَّكم إنَّما حكمتُم بفَساد حكمِ الوهم لأجل مُساعدتِه على تسليمِ مقدِّمةٍ تنتج نقيضَ ذلك الحكم، وعلى هذا التَّقدير فالحكمُ بصدق الحكم العقليِّ إنَّما يُتصوَّر إذا علِمنا أنَّه لا يحكُم بما يُنتج نقيضَه في شيءٍ من الموادِّ، وهذا يتوقَّف على أن يُعرَض عليه جميعُ المقدِّمات الغير المتناهية، ويُعلم أنَّه لا يحكُم في شيء منها بحكمٍ يُوجب نقيضَ حكمِه، فيتوقَّف صحَّةُ الحكمِ العقليِّ في قضيَّة معيَّنة مثلاً على علم القضايا الغيرِ المتناهية، وحصول هذا الشرطِ متعذِّر، فكذا الفرقُ المبنيُّ عليه[2].

والحقُّ أنَّ الوهميَّات لا تُماثِل الأوَّليَّاتِ في القوَّة والحقِّيَّة، وإلَّا لارتفع الأمانُ عن البديهيَّات، وإنَّما يُظنُّ المساواةُ بينَهما بحسَب ظاهرِ الأمر. والبيان المذكور كافٍ لإزاحة هذا الظَّنِّ.

---

(١) انظر: شرح عيون الحكمة (١/ ١٩٩) طبعة مؤسسة الصادق.

(٢) انظر: شرح عيون الحكمة (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

قوله: «وهذه الصِّناعة إلخ»

اعلم أنَّ كلَّ قياس يُنتج ما يناقضُ وضعاً فهو تبكيت، فإن كان هذا القياسُ حقاً، أو مشهوراً كان برهانياً أو جدلياً، وإلَّا فهو مغالطيٌّ إن كان مركَّباً من مقدِّماتٍ شبيهةٍ بالمقدِّمات البرهانيَّةِ، ومشاغِبيٌّ إن كان مركَّباً من مقدِّمات شبيهةٍ بالمقدِّمات الجدليَّة.

ولا بدَّ فيها من ترويجٍ يوجبُه مشابهةٌ تامَّةٌ إمَّا في مادَّةِ هذا القياسِ أو في صورتِه، والآتي به غالِطٌ في نفسه لعدم تمييزِه بينَ الشَّيء وشبيهِه، أو لغفلة عارضةٍ له ناشيةٍ من قلَّةِ التَّدبُّر والتَّفكُّر، مغالِطٌ لغيرِه، إن كان له شعورٌ بذلك، ومع ذلك كان غرضُه أن يحدُثَ في ذهنِ مَن يخاطِب به غلطٌ.

وبالجملة هذه صِناعة كاذِبةٌ شبيهةٌ بالأقيِسة الحقَّةِ أو المشهورةِ. ولا ينفع هذه الصِّناعةُ لأهل الحقِّ نفعاً بالذَّات، بل إنَّما ينفع لهم بالعَرْض من حيثُ إنَّ صاحبَها لا يغلِط في مَطالبه ولا يغالطُه غيرُه بتدليسٍ وتلبيسٍ، ويقدِر على أن يُغالِط المغالطَ، ويدفعَه بصِناعة.

وقد يُستعمل امتحاناً أو عناداً، إذا كان الباعثُ عليه الأغراضَ الفاسدةَ والاعتقاداتِ الباطلةَ الناشيةَ من قلَّةِ المادَّة، وعدمَ تهذيب النَّفْس وتأديبِها بالسِّياسات العقليَّةِ والآدابِ الشَّرعيَّة.

* * *

قوله: «وصاحبُ هذه الصِّناعة إلخ»

قال الشَّيخ في «الشفاء»: المغالِطون طائفتان: سوفسطائِيٌّ ومشاغِبيٌّ. فالسُّوفِسْطائيُّ يُرائي بالحكمة ويدَّعي أنَّه مبرْهِنٌ، ولا يكون كذلك. والثَّاني هو الذي يرائي بأنَّه جدليٌّ، وأنَّه آتٍ بقياس من المشهورات، وليس كذلك.

والحكيمُ بالحقيقة هو الذي إذا قضى بقضيَّة يُخاطِب بها نفسَه أو غيرَ نفسه قال حقاً وصدقاً. فيكون قد عقَل الحقَّ عقلاً مضاعَفاً، وذلك لاقتدارِه على قوانينَ تميِّز بينَ الحقِّ والباطل، حتَّى إذا قال قال صدقاً. فهذا الذي إذا فكَّر وقال أصاب، وإذا سمِع من غيره قولاً، وكان كاذباً، أمكنه إظهارُه. والأوَّل بحسَب ما يقولُه. والثَّاني بحسَب ما يسمَعه»[1].

وقال أيضاً: «ويُشبِه أن يكون بعض النَّاس، بل أكثرُهم يقدِّم إيثارَه لظنِّ النَّاس به أنَّه حكيم، ولا يكون حكيماً، على إيثاره لكونه في نفسِه حكيماً، ولا يعتقِد النَّاس فيه ذلك.

ولقد رأيْنا وشاهدنا في زمانِنا قوماً هذا وصفُهم؛ فإنَّهم كانوا يتظاهَرون بالحِكمة، ويقولون بها، ويدْعُون النَّاس إليها، ودرجتُهم فيها سافلةٌ. فلمَّا عرفناهم أنَّهم مقصِّرون، وظهر به حالُهم للنَّاس، أنكروا أن يكونَ للحكمة حقيقةٌ، وللفلسفةِ فائدةٌ. وكثير منهم لمَّا لم يُمكنه أن ينتسِب إلى صريحِ الجهل، ويدَّعي بطلانَ الفلسفة من الأصل، وأن ينسلِخ كلَّ الانسلاخ عن المعرِفة والعقل قصَد المشَّائين بالثَّلْب وكُتبَ المنطق والبانين عليها

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٧/ ٥ ـ ٦).

بالعَيب، فأوهـمَ أنَّ الفلسـفةَ أفلاطونيَّـةٌ، وأنَّ الحكمـة سـقْراطيَّةٌ، وأنَّ الدِّرايـة ليسـت إلَّا عنـدَ القُدمـاء مـن الأوائِـل، والفِيثاغوريُّـون مـن الفلاسـفة. وكثـير منهـم قـال: إنَّ الفلسـفةَ وإن كانـت لهـا حقيقـةٌ مَّـا، فـلا جَـدوى في تعلُّمهـا، وأنَّ النَّفـس الانسـانيَّة كالبهيمـةِ باطلـةٌ، ولا جـدوى في الحكمـة في العاجلـة، وأمَّـا الآجِلـة فـلا آجلـة.

ومَـن أحـبَّ أن يُعتقـد فيـه أنَّـه حكيـم، وسـقطتْ قوَّتُـه عـن إدراك الحكمة، أو عاقَـه الكسـلُ والدَّعَـةُ عنهـا، لم يَجِـد عـن اعتنـاق صِناعـة المغالِطـين مَحيصـاً. ومـن ههنـا يُبحـث عـن المغالطـة التـي تكـون عـن قصـدٍ، ورُبـما كانـت عـن ضلالـة»[1]. انتهـى.

* * *

قوله: «وصناعته مغالطة»

قـال بعـض المحقِّقـين: المغالطـةُ لهـا سـببٌ فاعـليٌّ: هـو العقـلُ الناقـص أو الوهـم الزَّائـغ؛ وسـببٌ غائـيٌّ هـو شـهرتُه عنـد النَّـاس بمراعاتِـه وتعظيمِهـم إيَّـاه، والنَّظـر إليـه بعـين التَّوقـير والرِّياسـة.

والسَّـبب الصُّـوري لهـا هـو الكـذِب والخيانـة في الباطـن والتَّشـبُّه بـذِيِّ العلـماءِ والحكـماءِ في الظَّاهـر بالـكلام المُزخـرَف والمنطـق المـزوَّر.

* * *

(١) منطق الشفاء (٧/ ٤ ـ ٥).



فصلٌ

في أسباب الغلط

اعلم أن أسباب الغلط مع كثرتها راجعة إلى أمرين:

أحدهما: سوء الفهم فقط.

وثانيهما: اشتباه الكواذب بالصوادق.

والأول إنَّما يكون بسبب انغماس النفس في ظلمات الوهم، حتى يستيقن الكواذب صادقةً، بل ضروريةً، نحو «كلُّ ما ليس بمُبصرٍ ليس بجسم. فالهواء ليس بجسم».

وأمَّا الثاني ففيه تفصيل على ما سيأتي.

وقال بعض المحققين: ترجع إلى أمرٍ واحدٍ، وهو عدم التمييز بين الشيء وشبهه فقط.

* * *

قوله: «وقال بعض المحقِّقين: ترجع إلى أمر واحد إلخ»

قال بعض المحقِّقين: «إنَّ السَّبب الكليَّ في وقوع الغلطِ إهمالُ شرطٍ من شرائط البرهان أو الجدلِ؛ إذ كلَّما كان للقياس حدودٌ متمايزةٌ موجودةٌ في مقدِّمتيه على وجهٍ قياسيٍّ رُوعِي فيه سائرُ شرائطَ بحسَب اشتمالِه عليه، وكانت النَّتيجة مغايرةً للمقدِّمتين الصَّادقتينِ أو المشهورتينِ الأعْرَفتينِ من النَّتيجة كان الإنتاجُ لا يمكنُ أن يتخلَّفَ عنه.

إذ تخلُّفُها عن القياس إنَّما هو لِفقدان شرطٍ من شرائِطها، وصدقُها صدقُها، وعدم التخلُّف عنه لاستجماعِه جميعَ شرائطَ هي معتبَرَةٌ فيه، فلا يكون المغالطيُّ من الأقيِسة قياساً حقيقةً، بل مشبَّهاً به، وكان إطلاق اسم القياسِ عليه كإطلاق اسم الحيوانِ على الصورة المنقوشة.

وإنَّما قلنا: إنَّ المغالطيَّ من الأقيِسة لا يكون قياساً حقيقةً؛ إذْ اشتراكُ اللَّفظ يوجب مغايرةَ حدود الأقيِسةِ، وهو يستلزِم إمَّا عدمُ تكرار الأوسطِ، أو كونُ القياس غيرَ القياس بالنِّسبة إلى النَّتيجة، وأخذُ ما بالعرْض مقامَ ما بالذَّات يوجبُ عدَّ الضَّروريِّ مثلاً غيرَ ضروريٍّ، وإيهامُ العكسِ يوجب عدَّ الأمور المختلفةِ الأحكامِ أموراً متساويةَ الأحكام.

كما أنَّ أخْذَنا بالعرض مقامَ بالذَّات يوجبُ جعلَ الأمور المتغايرة في الحكم أمراً واحداً، ولذا عُدَّ إيهامُ العكس من أنواعه.

وأخذُ المقدِّمات الكثيرةِ في مقدِّمة واحدةٍ يوجب اختلافَ مواضعِ الصدق والكذِب، وقِس على ذلك ما عَداها.

وبالجملة يَرجع أسبابُ الغلط بالإجمال إلى أمرٍ واحد: هو اختلال القياس.

وبالتَّفصيل إلى أمور عدميةٍ عددُها عددُ الأسباب الوجوديةِ للقياسات الصَّحيحةِ المذكورة في أبوابها.

والسَّبب الكليُّ للاختلال عدمُ الفرق بين الغير وبين هو هو؛ إذ مبنى الغلطِ اللفظيِّ على عدم الفرق بين المعاني المختلِفة، وعدُّ كلِّ واحدٍ منها

موضعَ الآخر، كما أنَّ مبنى أخذِ ما بالعرض مقامَ ما بالذَّات على ذلك أيضاً.

ومبنى تحريفِ القياس على عدم الفرق بين الإطلاق والتَّقييد، وعدُّ أحدِهما هو الآخَر.

ومبنى المصادرَة على المطلوب على عدم الفرق بين النَّتيجة والمقدِّمة، وتجويزُ كون أحدِهما هو الآخر.

ومبنى الغلط في الحمل وتوابِعه على عدم الفرق بين المحمول والشَّبيه به.

ومبنى الغلط في وضعِ ما ليس بعلَّةٍ علَّةً على عدم الفرق بين المشارَكة المقدِّمات والنَّتيجة.

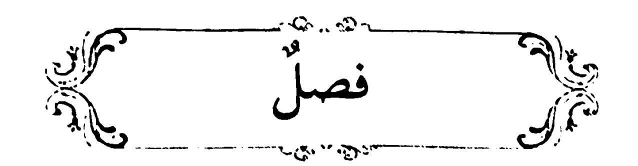
وفي إيهام العكس على عدم الفرق بين اللَّازم وملزومه وعدُّ حكمِ أحدِهما حكمَ الأخر.

وفي أخذِ المسائل مسألةً واحدةً على عدم الفرق بين نقيضِ الشَّيء وما هو شبيهٌ به.

واختلالُ شرائط البُرهان كالمناسبة بينه وبين ما هو نتيجة، وضروريَّةُ مقدِّماتِه مثلاً، داخلٌ في باب وضعِ ما ليس بعلَّةٍ علَّةً.

والكلُّ راجع إلى عدم الفرق بينَ الغير وبينَ ما هو هو، فيكون الكلُّ أمراً واحداً: هو عدم التمييزِ بين الشَّيء وشبِيهه. ومن ثمَّة قيل لمبادي هذا الفنِّ «المشبَّهات».

* * *



فصلٌ

[في عدم التمييز بين الشيء وشبهه]

عدم التمييز بين الشيء وشِبهه ينقسم إلى [١] ما يتعلق بالألفاظ، وإلى [٢] ما يتعلق بالمعاني.

القسم الأول ـ أعني ما يتعلق بالألفاظ ـ قسمان: [١] الأول: ما يتعلق بالألفاظ لا من جهة التركيب. [٢] والثاني: ما يتعلَّق بها من حيث التركيب.

ثمَّ المتعلِّق بالألفاظ من جهة الأول قسمان:

١. الأول: ما يتعلق بالألفاظ أنفسِها، وذلك بأن يكون الألفاظ مختلفةً في الدلالة، فيقع فيه الاشتباهُ فيما هو المراد ـ كالغلط الواقع بسبب كون اللفظ مشتركاً لفظياً بين معنيين أو أكثر، أو كونِ أحد معانيه حقيقياً والآخرِ مجازياً ـ ويندرج فيه الاستعارة وأمثالُها. وكل ذلك يسمَّى بالاشتراك اللفظي.

كما تقول لعين الماء: «هذه عين. وكل عين يَستضيء بها العالَمُ. فهذه العين يستضيء بها العالم». أو تقول: «زيدٌ أسدٌ. وكلُّ أسد له مَخالِبُ. فزيد له مخالبُ». والغلط في الأول كونُ لفظ «العين» مشتركاً لفظياً بين عين الماء والشمس، وفي الثاني: كونُ إطلاق لفظ «الأسد» على زيد مجازياً، وعلى الحيوان المفترس حقيقياً.

٢. والثاني: ما يتعلَّق بالألفاظ بسبب التصريف، كالاشتباه الواقع في لفظ «المختار»؛ فإنَّه إذا كان بمعنى الفاعل كان أصله مختيِراً بكسر الفاء، وإذا كان بمعنى المفعول كان أصله مختيَراً بفتحها. أو بسبب الإعجام والإعراب، كما يقول القائل: «غلام حسن» من غير إعراب، فيُظنُّ تارةً تركيباً توصيفياً، والأخرى تركيباً إضافياً.

والمتعلِّق بالألفاظ من جهة التركيب فإمَّا بالنظر إلى اختلاف المرجع، نحو «ما يعلمه الحكيمُ فهو يعمل بما يعلمه»، فإن عاد الضمير إلى الحكيم صدق، وإلَّا كذب.

وإمَّا بإفراد المركَّب، نحو: «النارنج حلو حامض» صادقٌ، وإن أفرِد وقيل: «هذا حلو وحامض» لم يصدق.

وإمَّا بجمع المنفصل، نحو: «زيد طبيب وماهر» صدق، وإن جُمع وقيل: «طبيب ماهر» كذب.

* * *

قوله: «وينقسم إلى ما يتعلَّق بالألفاظ إلخ»

قال الشَّيخ في «الشفاء» بعدَ ما بيَن أنَّه لا بدَّ في المغالطة من ترويجٍ يُوقعه في معرِض التَّشبيه: «وإنَّما يقعُ هذا الترويجُ لأسباب كثيرةٍ، أوكدُها وأكثرُها وقوعُ ما يكون بسبب تغليطِ الألفاظِ باشتراكها في حدِّ انفرادها، أو لأجلِ تركيبِها.

ويكون حاصلُ السَّبب في ذلك أنَّهم تكَّلموا، وأقاموا الأسماءَ في أذهانهم بدلَ الأمور، فإذا عرض في الأسماء اتفاقٌ [وافتراقٌ] حكمُوا بذلك على الأمور، مثل الحاسبِ الغيرِ الماهرِ إذا غلِطَ في حسابِه وعقده، ظنَّ أنَّ حكم العدد في وجودِه هو حكمُ عقدِه، وكذلك إذا غالَطه غيرُه.

وقد أوجب الاتفاقَ في الاسم سببٌ قويٌّ، هو أنَّ الأمور غيرُ محدودةٍ ولا محصورةٍ عند المُسمِّين، وليس أحدٌ منهم عندَ ما يسمِّي أمكَنه حصرُ جميعِ الأمور التي يرومُ تسميتَها، وأخَذ بعدَ ذلك لكلِّ معنى اسماً على حدةٍ، بل إنَّما كان المحصورُ عنده وبالقياس إليه الأسماءَ فقط، فعرَض من ذلك أن جوَّز الاشتراكَ في الأسماء إذا كانت الأسماءُ عندَه محصورةً، ولا يحتملُ أن يبلُغ بها تركيبٌ بالتَّكثير غير متناهٍ[1]، فعرضَ اشتراكُ أمورٍ كثيرةٍ في لفظ واحدٍ[2]، ووقعت المغالطةُ بسببه، وعرض منه ما يعرض من عقدِ الحساب»[3].

---

(١) في الشفاء بعده: «لأنَّ الأسماء حينئذٍ تجاوز حداً لحقه إلى طول غير محتمل، فلم يوطِّن المسمى الواحد والمختلفون أنفسهم إلا على انحصار الأسماء في حد، ومجاوزة الأمور كل حد، فعرض اشتراك أمور... إلخ».

(٢) في الشفاء بعده: «فهكذا ينبغي أن تفهم هذا الموضع، وهو متكلف مجرور إلى الصواب كرها.
وقد قلنا في الفنون الماضية ما دلَّ على استنكارنا أن يكون السبب في اشتراك الاسم تناهي الألفاظ وغير تناهي المعاني. وإذا فهم على هذه الصورة كان أقرب إلى الصواب.
فهذا هو من أسباب أن وقع الاشتراك في الأسماء، ووقعت المغالطة بسببه، وعرض منه ما يعرض من عقد الحساب، فكما أنَّ الحاسب إذا كان غير متمهِّر يغلط نفسه ويغلطه غيره، كذلك يعرض لمن لا خبرة له بما يعرض من الألفاظ وغيرها من وجوه الغلط التي سنذكرها».

(٣) انظر: منطق الشفاء (٧/ ٣ ـ ٤).

قوله: «كالغلط الواقع بسبب كون اللَّفظ مشتركاً»

قال الشيخ: «أمَّا مثال التَّبكيت المغالطيُّ لاشتراك الاسمِ كمن يقولُ للمتعلِّم: إنَّه يعلم أو لا يَعلم، فإن لم يعلم فليسَ بمتعلِّم. وإن علِمه فليسَ يحتاجُ إلى أن يتعلَّم».

والمغالطةُ في هذا أنَّ قولَه: «يعلم» يعني به أنَّه يحصُل له العلمُ، ويعني به حصل له. والذي يعلم ليس يتعلَّم يصدُق إذا كان ليس يعلم بمعنى أنَّه لا يحصلُ له العلم، ويكذَب إذا كان بمعنى حصل له العلمُ.

وكذلك قول القائل: «هل شيءٌ من الشُّرور واجب أو ليس بواجب»، فإن كان واجباً فكلُّ واجب خير، فبعض الشرور خير. وإن كان ليس بواجب فلا يُوجد البتة؛ فإنَّ ما لا يجب له وجود ليس بموجود.

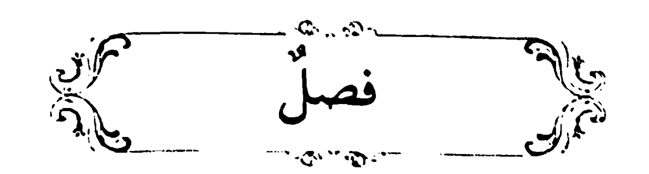
والمغالطةُ بسبب أنَّ الواجبَ وجودُه غيرُ الواجب العملِ به، وإنَّما يُقال لهما: «واجبٌ» باشترك الاسمِ. ومفهوم الواجبِ الأوَّل: أنَّ وجوده ضروريٌّ. ومفهوم الواجب الآخرِ: أنَّ إيثارَه محمودٌ.

وأيضاً قولُهم: «لا يخلو إمَّا أن يكونَ الذي هو قائمٌ هو القاعد بعينه، أو لا يكونُ»، فإن كان هو القاعدُ بعينه فالشَّيء بعينه هو قائمٌ وقاعدٌ، وإن كان غيرَه فليس القائمُ يقدرُ أن يكونَ قاعداً.

والمغالطة أنَّ قولنا: «القائم» يعني به نفسَ القائم من حيثُ هو قائمٌ، ويعني به الموضوعَ الذي يكون القيامُ وقتاً فيه»[1].

---

(١) انظر: منطق الشفاء (٧/ ٩ ـ ١٠).



فصلٌ

في الأغاليط التي تقع بسبب المعنى

[أ: الأغاليط المادية]

وهذا أيضا أقسام؛ لأنَّها إمَّا من جهة المادَّة، أو من جهة الصورة.

أمَّا التي من جهة المادَّة كما يكون بحيث إذا رُتِّب المعاني فيه على وجهٍ يكون صادقاً لم يكن قياساً، وإذا رُتِّب على وجهٍ يكون قياساً لم يكن صادقاً، كقولك: «الإنسان ناطقٌ من حيث هو ناطق. ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطقٌ بحيوان. فلا شيء من الإنسان بحيوان»؛ إذ مع اعتبار قيد «من حيث هو ناطق» يكذب الصُّغرى، ومع حذفه عنها يكذب الكبرى. وإن حُذِف من الصُّغرى وأُثبِت في الكبرى يلزم اختلالُ هيئة القياس؛ لعدم الاشتراك.

* * *

قوله: «إذ مع قيدِ «من حيث هو ناطقٌ»

يعني إثباتَ قيدِ «من حيثُ هو ناطق» في المقدِّمتين، أعني الصُّغرى والكبرى، يقتضي كذبَ الصُّغرى، وحذفُه منهما يقتضي كذبَ الكُبرى. فإن حُذفَ من الصُّغرى وأُثبِت في الكبرى ليكونا صادقتَين اختلَّت صورةُ القياس؛ لعدم اشتراكِ الحدِّ الأوسط.

ومنهـا قولهـم: «الغَلْـطُ غلَـطٌ. والغَلَـطُ صحيـحٌ»، فـإن أخِـذَ موضـوعُ الكـبرى لفـظ «الغَلَـط» صدقـت الكـبرى، لكـن اختلَّـت صـورةُ القيـاس؛ لعـدم تكـرار الحـدِّ الأوسـط. وإن أُخِـذ مـا يصـدق عليـه الغلَـطُ كانـت الهيئـةُ هيئـةَ قيـاسٍ، لكـن يكـون الكـبرى كاذبـةً.

[الأغاليط الصورية]

وأمّا التي من جهة الصُّورة فكما يكون على هيئة غيرِ ناتجةٍ. وجميعُ ذلك سوءُ التأليف، كقول القائل: «الزمان محيطٌ بالحوادث. والفلك محيطٌ بها أيضاً». ينتج «فالزمان هو الفلك». وهو شكلٌ ثانٍ، وقد فات فيه شرط اختلاف مقدمتين إيجاباً وسلباً؛ لكونهما موجبتَين ههنا.

[بعضٌ من المغالطات الصورية]

والآن نذكر بعضَ المغالطات التي سبب وقوعها فسادُ الصورة.

فنقول من المغالطات الصُّوريَّة:

١. المصادرةَ على المطلوب، نحو: «زيد إنسان؛ لأنّه بشرٌ. وكلُّ بشرٍ إنسان».

٢. ومنها: أخْذُ ما بالعَرْض مكانَ ما بالذات، نحو: «الجالس في السفينة متحرِّك. وكل متحرك لا يثبت في موضعٍ واحدٍ».

٣. ومنها: أن لا يتكرر الأوسط بتمامه، كما يقال: «الإنسان له شَعر وكل شعر يُنبت» ينتج «الإنسان ينبت»؛ فإن الأوسط «له الشعر»، ولم يُجعل بتمامه موضوعَ الكبرى.

٤. ومنها: أن لا يكون الأوسط متشابهاً في المقدمتين لاختلافه بالقوة والفعل، نحو قوله: «الساكت متكلم. والمتكلم ليس بساكت» ينتج «الساكت ليس بساكت».

* * *

قوله: «فنقول: من المغالَطات الصُّورية المصادرة إلخ»

قد زعم بعضُهم، ومنهم الشيخ المقتول[1] والإمام الرَّازيُّ[2] أنَّ المصادرة على المطلوب من الأغلاط التي تتعلَّق بالمادَّة.

قال بعضُهم، كالمحقِّق الطوسيِّ[3] وأتباعِه: إنَّ الخلل فيها راجعٌ إلى الصُّورة دون المادَّة.

ولعلَّ التَّحقيق ما أفاد العلَّامة الشَّيرازي في «شرح حكمة الإشراق»: أنَّ الخلل في المصادرة على المطلوب ليس من جهةِ مادَّةِ القياس، ولا من جهة صورته؛ فإنَّ المادَّة صادقةٌ والصُّورة صحيحةٌ، بل الخَلل فيه أنَّ القول اللازمِ من القياس ليس قولاً آخرَ غيرَ المقدِّمات، مع أنَّ الواجب كونُه كذلك[4].

* * *

قوله: «نحو الجالس في السَّفينة إلخ»

قال العلَّامة الشَّيرازي: «المشهور فيما بينهم في أخذِ ما بالعرَض مكانَ ما بالذَّات أن يُقال: الجالس في السَّفينة متحرِّكٌ وكلُّ متحرِّك لا يثبتُ في موضوعٍ واحدٍ، فينتج المُحال، وهو أنَّ الجالس فيها لا يثبت في موضوع واحد.

---

(١) انظر: شرح حكمة الإشراق للقطب الشيرازي (١/ ٢٠٣) طبعة بنياد حكمت صدرا.

(٢) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للإمام الرازي (١/ ٣٦٣) طبعة أنجمن آثار.

(٣) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي (١/ ٣١٥) طبعة نشر البلاغة.

(٤) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ٢٠٣)

والحقُّ أنَّه ليس من هذا الباب، وإنَّما اشتبه ذلك عليهم بوقوعِ لفظِ «العَرْض» و«الذَّاتِ» فيه عندَ بيان وجهِ الغلط، وذلك لأنَّ المقدِّمتين إنَّما تصدُقان إذا قلنا: «الجالسُ في السَّفينة متحرِّك بالعرض. وكلُّ متحرِّك بالذَّات لا يثبت في موضع واحد»، وحينئذٍ لا يكون الأوسطُ متكرراً. و إذا جُعل متكرِّراً كان بعضُ المقدِّمات أو كلُّها كاذبةً. وعلى هذا يكون الغلط من باب سوء التَّأليف»[1].

* * *

قوله :«فإن الحدَّ الأوسطَ له شعرٌ»

وقد عرفتَ فيما سبق[2] أنَّ الحدَّ الأوسط لا يجب أن يكون بالكلِّيَّة متكرِّراً في المقدِّمتين. فالغلطُ في قولنا: «الإنسان له شعر. وكلُّ شعر ينبت» لم يلزَم من عدم جعلِ محمولِ الصغرى بتمامه موضوعَ الكبرى؛ فإنَّ ذلك غيرُ واجب، بل منشأ الغلط عدمُ نقلِ ما بقِيَ بعدَ حذف ما يتكرَّر من المقدِّمتين إلى النَّتيجة، وهي «الإنسان له ما ينبت»، فتأمَّل.

(١) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ٢١٣)

(٢) سبق في أوائل القياس، في فصل في القياس الاقتراني.

٥. ومنها: اختلال التركيب بسبب شكٍّ وقع بأنَّ القيد من الموضوع أو من المحمول، كقولهم: «الإنسان وحده ضاحكٌ. وكلُّ ضاحك حيوان» ينتج «الإنسان وحده حيوان». والغلط إنَّما نشأ من توهُّم أنَّ لفظة «وحده» جزءٌ من الموضوع. ولو جعل جزءً من المحمول وقيل: «الإنسان هو وحده ضاحك. وكل ما هو وحده ضاحك فهو حيوان» لصدقت النتيجة؛ لأنَّها إذ ذاك «الإنسان حيوان». فالغلط في هذا المثال بسبب سوء اعتبار الحمل.

٦. ومنها: أن لا يكون الأكبر محمولاً على جميع أفراد الأوسط في الكبرى، وذلك كما تقول: «كل إنسان حيوان. والحيوان عام، أو جنس، أو مقولٌ على كثيرين مختلفي الحقيقة» فينتج «كل إنسان عامٌّ، أو جنسٌ، أو مقولٌ على كثيرين مختلفي الحقيقة» وهو باطلٌ قطعاً. والسبب في الغلط إنَّما هو إهمال كلية الكبرى؛ إذ الكبرى طبيعية، فلا يتعدَّى الحكم.

٧. ومنها: ما يقع بسبب تقدُّم الروابط وتأخُّرها عن السلوب. وكذا تقدُّم الجهة على السلوب وتأخُّرها عنها، نحو: «زيد ليس هو بقائم. وزيد هو ليس بقائم»، و«بالضرورة أن لا يكون، وليس بالضرورة أن يكون»، و«لا يلزم أن يكون، ويلزم أن لا يكون».

وتكثُّر السلوب من هذا الباب؛ فإنَّ مراتبه الشفعيَّة ـ كسلب السلب، وسلب سلب سلب ـ إثباتٌ، والوترية ـ كسلب سلب سلب و غيرها ـ سلبٌ.

* * *

قوله: «فالغلط في هذا المثال إلخ»

يُمكن أن يقال: الصغرى مركَّبةٌ من موجبةٍ وسالبةٍ بسبب انضمامِ الوحدة إلى الإنسان، فالموجبة «الإنسان ضاحك» والسَّالبة «لا شيء غيرُ الإنسان ضاحكاً»، فالقضيَّة الموجِبةُ يُنتج مع الكبرى نتيجةً صادقةً، والثَّانية مع الكبرى ليست على تأليف مُنتج، فالغلط إنَّما نشأ من القضيَّة الثَّانية.

والحاصل أنَّ الصغرى قضيَّتانِ، وأخِذت واحدةً، فوقع الغلطُ، وهذا الغلط يسمَّى باعتبار الحدودِ «سوءُ اعتبار الحمل»، وباعتبار المقدِّمة «جمعُ المسائل في مسألةٍ واحدةٍ»، وباعتبار القياس «وضْعُ ما ليس بعلَّةٍ علَّةً»، فافهم.

* * *

قوله :«والسَّبب في الغلط هو إهمال كلِّيةِ الكبرى»

قال الشَّيخ في الفصل الخامس من أُولى[1] قاطيغورياس «الشِّفاء»: «إذا حُمل شيءٌ على شيءٍ حملَ المقول على موضوعٍ، ثمَّ حُمل ذلك الشَّيءُ على شيءٍ

(١) أي الفصل الخامس من المقالة الأولى من قاطيغورياس ـ أي المقولات ـ من منطق الشفاء.

آخـرَ حمـلَ المقـول عـلى موضـوع، حتَّـى يكـونَ طرفـانِ ووسـطٌ، فـإنَّ هـذا الـشَّيء الـذي قِيـل عـلى المقـول عـلى الموضـوع، يقـال عـلى الـشَّيء الـذي حُمـل عليـه المقـولُ الأوَّلُ.

مثـالُ ذلـك أنَّ الحيـوان لَّمـا قيـل عـلى الإنسـان حمـلَ المقـول عـلى الموضـوع، وقيـل الانسـانُ عـلى زيـد وعمـرو هـذا القـولَ بعينـه، فـإنَّ الحيـوان أيضـاً يقـال عـلى زيـد هـذا القـولَ بعينـه؛ إذ زيـدٌ حيـوانٌ، ويشـترك مـع الحيـوان في حـدِّه إلى حـدِّ الحيـوان يُحمـل عليـه؛ لأنَّ الحيـوان يقـال عـلى طبيعـة الإنسـان، فـكلُّ مـا يقـالُ لـه إنسـانٌ، يقـال لـه حيـوان، وزيـدٌ قيـل لـه: إنسـان.

وقـد يُتشـكَّك عـلى هـذا، فيقـال: إنَّ الجنس يُحمـل عـلى الحيـوان، والحيوان يحمـل عـلى الإنسـان، والجنـسُ لا يحمـل على الإنسـان.

فنقـول: إنَّ الجنـسَ ليـس يُحمـل عـلى طبيعـة الحيـوان حمـل «عـلى»؛ فـإنَّ طبيعـةَ الحيـوان ليـس بجنـسٍ، ولـو كان طبيعـةُ الحيـوان يحمـل عليـه الجنـسُ حمـلَ الـكليِّ، لـكان يَلـزَم مـا يُلزِمـون، ولـكان كلُّ حيـوانٍ جنسـاً، كـما لَّمـا كانـت طبيعـةُ الحيـوان يُحمـل عليهـا الجسـمُ، حتَّـى كان كلُّ حيـوانٍ جسـماً، كان الإنسـان جسـماً لا محالـةَ، بـل إنَّ الـذي يحمـل عليـه الجنسـيَّةُ هـو طبيعـةُ الحيـوان عنـدَ إيقاعِ اعتبـارٍ فيهـا بالفعـل، وذلـك الاعتبـارُ تجريدُهـا في الذِّهـن، بحيـث تصلـحُ لإيقـاع الشِّركـة فيهـا، وإيقـاعُ هـذا التَّجريـد فيهـا اعتبـارٌ أخـصُّ مـن اعتبـار الحيـوان بـما هـو حيـوان فقـط، الـذي هـو طبيعـةُ الحيوانيَّـة، فـإنَّ الحيـوان بـما هـو حيـوان فقـط بـلا شرطِ تجريـدٍ أو غـيرِ تجريـد أعـمُّ اعتبـاراً مـن الحيـوان باعتبـار شرطِ التَّجريد، وذلـك لأنَّ الحيـوان بـلا شرطٍ يصلـح أن يقـترنَ بـه شرطُ التَّجريـد،

فيُفرض حيواناً قد نُزِعَ عن الخواصِّ المنوِّعةِ والمشخِّصة، ويصلح أن يقترنَ به شرطُ الخلط، فيقترن بالخواصِّ المنوِّعةِ و المشخِّصة. وأمَّا إذا أُخِذَ بشرط التَّجريد فلم يصلح أن يقترنَ به أحدُ الشَّرطين: أمَّا أحدُهما فلأنَّه قد حصل. وأمَّا الثَّاني فلأنَّه لا يجتمع مع شرطِ التَّجريد، فلِطبيعة الحيوان لا بشرطِ التَّجريد ولا بشرط الخلط، اعتبارٌ أعمُّ، ولطبيعةِ الحيوان بشرطِ التَّجريد اعتبارٌ أخصُّ. وإنَّما يقال عليه الجنسيَّةُ إذا اعتُبر في الذَّهن بشرطِ لا خَلطٍ بالفعل، وقبولِ خلطٍ بالقوَّة لعدمِ مقارنٍ عائقٍ عن ذلك مثل فصلٍ ينوِّع وعوارض جزئيَّة تشخِّصُ. وإنَّما يكون طبيعةُ الحيوان إذا اعتُبِر لا بشرطِ خلطٍ ولا بشرطِ لا خلطٍ. فلمَّا كان الموضوعُ للجنسيَّة حيواناً بشرطِ لا خلطٍ وبشرطِ التَّجريد، ولم يكن الحيوانُ بشرطِ لا خلطٍ وبشرط التَّجريد مقولاً على الإنسان، بل بلا شرطِ خلطٍ لم يُوجَد الجنسُ مقولاً على الشَّيء الذي هو مقولٌ على الإنسان.

ثم الجنسيَّة عرَضٌ في هذه الطبيعة موجودٌ فيها وجودَ الشَّيء في موضوع، وأمَّا الجنسُ فقوله على ما يقال عليه من هذه الطبيعة، أعني على ما يُخصِّصه به الشرطُ المذكورُ ليس هو قولَ العرَض على المعروض له، بل قولُ المركَّب من العرض والحاملِ على الموضوعِ، أي ليس قولَ البياض على الإنسان، بل قولُ الأبيض على زيد. ولو كان الشيءُ الذي يقال عليه الجنسُ ممَّا يقال على الإنسان لم يكن يَمتنع كونُ الجنس بهذه الصِّفةِ من أن يقال على الإنسان.

وبالحقيقةِ هذا يرجعُ إلى أنَّ الطرفَ الأكبرَ يُحمل على بعض الأوسط، وعلى البعض الذي لا يُحمل على الطرف الأصغر»[1].

هذا كلامه. وإنَّما نقلناه مع طوله لاشتماله على فوائدَ نافعةٍ في هذا المرام.

* * *

قوله: «وبالضَّرورة أن لا يكون»

قد يُظنُّ أنَّ قولنا: «بالضَّرورة أن لا يكون» و«ليس بالضرورة أن يكون» سواءٌ، مع أنَّ الثاني يصدقُ على الممكن، كقولنا: «ليس بالضَّرورة كلُّ إنسان كاتباً»، دون الأوَّل لكذب قولنا: «بالضرورة ليس كلُّ إنسان كاتباً». فسلبُ الضرورة غيرُ ضرورة السَّلب، فأخذُ أحدهما مكانَ الآخر خطأ؛ لتغايرِهما لفظاً ومعنى.

وكذا قولنا: «لا يلزم أن يكون» و«يلزم أن لا يكون»؛ لصدق الأوَّلِ على الممكن وصدق الثَّاني على الممتنع.

* * *

(١) منطق الشفاء ٢/ ٣٨_٤٠

٨. ومنها: أخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينيةً، كما إذا قيل: «إنَّ الإنسان كليٌّ»، فيُظن أنَّه في الأعيان كذلك، وليس هذا الظنُّ بصواب؛ فإنَّ الكلية إنَّما تعرِض الأشياءَ في الذهن دون الخارج.

ومن هذا التحقيق ينحلُّ أغلوطةٌ أخرى، تقريره أن يقال: «الممتنع موجود؛ لأنَّه إن امتنع شيءٌ في الخارج لكان امتناعُه حاصلاً في الخارج، فيلزم وجود الممتنع» وهو باطل قطعاً.

وجه الانحلال أنَّ الامتناع اعتبارٌ ذهنيٌّ لا يلزم من اتِّصاف شيءٍ به وجودُه في الخارج؛ ليلزم وجودُ المتَّصِف به في الخارج.

٩. ومنها: أخذ مثالِ الشيء مكانَه، كما تقول لمثال النار: «إنَّه نار. وكلُّ نارٍ محرِقٌ، فهو مُحرِقٌ».

وهذا الاشتباه هو الذي به احتجَّ المنكرون للوجود الذهنيِّ حيث قالوا: «لو حصلت الأشياءُ بأنفسها لزم احتراق الذهن عند تصور النَّار، واختراقُه عند تصور الجبل، واتِّصافُه بالبياض والسواد عند تصوُّرهما وهكذا.

وحلُّه أنَّه من بابِ أخذِ ما بالعَرْض مكانَ ما بالذات، يعني أنَّ الإحراق والخرق و غيرهما من العوارض التي تلحق الشيء إذا وُجِد بوجودٍ أصليٍّ خارجيٍّ. وليست من العوارض للوجود الظلِّيِّ الذهنيِّ.

قوله: «فإنَّ الكليَّة إنَّما تعرِض الأشياء في الذهن»

لأنَّها من العوارض الذهنيَّة التي خصوص الوجود الذهنيِّ شرطٌ لعروضِها، والقضايا التي محمولاتُها الكليَّةُ ذهنيَّاتٌ، وقد مرَّ نُبذٌ من الكلام المتعلِّق بهذا المرام[1].

* * *

قوله: «وجه الانحلال أنَّ الامتناع اعتبار ذهنيٌّ»

هذا مأخوذ ممَّا قال العلَّامة الشيرازى «فى شرح حكمة الإشراق»: «إنَّ الغلط في قولنا: «لو كان الشيء ممتنعاً في الخارج لكان امتناعُه حاصلاً في الخارج، فيكون الممتنع موجوداً» أنَّ الامتناع اعتبار ذهنيٌّ، ولا يلزم من اتِّصاف شيءٍ به وجودُه في الخارج لِيلزمَ وجودُ المتَّصف به فيه، وهو من باب سوء اعتبار الحمل»[2].

(١) مر في فصل تقسيم الحملية باعتبار المحكي عنه.
(٢) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ٢١٣)

وأنـت تعلـم أنَّ الامتنـاع ليـس مـن العـوارض الذهنيَّـة، والمحمـولاتِ العقليَّـةِ، بمعنـى أن يكـون مصـداقُ عروضهـا وحملِهـا نحـوَ وجـودِ الـشيء في الذِّهـن، حتَّـى يكـون القضايـا التـي محمولاتُهـا الامتنـاعُ ذهنيَّـاتٍ، بـل هـي حقيقيَّـاتٌ وحمليَّـاتٌ غـير بَتِّيَّـة[1].

لعـلَّ التَّحقيـق مـا عرفـتَ سـابقاً أنَّ القضايـا التـي محمولاتُهـا الامتنـاعُ سـوالبُ[2]. والحاصـل مـن الممتنـع في الذِّهـن هـو عنوانُـه لا حقيقتُـه، فالعقـل يتصـوَّره بذلـك العنـوانِ، ويسـلب الأحـكام عـن مُعنونِـه، فتذكـر.

* * *

قوله: «وليست من العوارض للوجود الظِّلِّي»

يعنـي أنَّ الموجـود في الذِّهـن وإن كان مَاهيَّـة النَّـار مثـلاً، لكنَّهـا موجـودةٌ بوجـودٍ ظِلِّي، وكـونُ مَحلِّهـا موصوفـاً بهـا مـن أحكامِهـا المُتعلِّقـةِ بوجودهـا العَينـي.

---

(١) هـذا كلام مـلا صـدرا الشـيرازي تعليقـاً عـلى كلام العلامـة الشـيرازي السـابق في حاشـيته عـلى شرح حكمـة الإشراق. انظـر (٢/ ١٩٤).

والقضيـة البتيَّـة هـي مـا يحكـم فيهـا باتحاد المحمـول عـلى الموضـوع باعتبـار الأفـراد الموجـودة النفـس الأمريـة والواقـع. وأمـا غـير البتيـة فيكـون الحكـم فيهـا عـلى أفـراد الموضـوع المقـدرة الوجـود.

وحاصـل كلام مـلا صـدرا أن الامتنـاع ـ مثـلاً ـ ليـس مـن العـوارض الذهنيـة التي يتصـف بهـا الـشيء في الذهـن، حتـى يلـزم أن يكـون الـشيء الممتنـع متصفـاً بالامتنـاع في الذهـن، بـل اتصـاف الـشيء بالامتنـاع إنَّـما هـو عـلى وجـه التقديـر، بمعنـى أنَّـه ليـس هنـاك شيءٌ ـ ولـو في الذهـن أيضـاً ـ يتصـف بالامتنـاع، بـل لـو فرضنـاه في الخـارج لـكان ممتنعـاً.

وقـول الشـارح الفاضـل: «لعـل التحقيـق إلـخ» إعـراض منـه عـن كلام مـلا صـدرا. وكلامـه واضـح.

(٢) في فصل تقسيم الحملية باعتبار المحكي عنه.

وتحقيقُه أنَّ للشَّيء وجودَين: وجودٌ: تترتَّبُ عليه الآثارُ. ووجودٌ: لا تترتَّبُ هي عليه. والوجودُ الأوَّلُ: يُقالُ له: «الوجودُ الخارجيُّ». وليسَ المراد به الخارجُ عن المَشاعرِ؛ فإنَّ من الأشياءِ ما ليس لها وجودٌ خارجَ المشاعرِ. والثَّاني: يُقالُ له: «الوجودُ الظِّليُّ الذِّهنيُّ».

فالشَّيُء إذا كان موجوداً في الذِّهنِ وقائماً به قياماً أصلياً خارجياً على النَّحو الأوَّلِ يكونُ الذِّهنُ متَّصفاً به، وإن قامَ قياماً ظِلِّيّاً غيرَ خارجيٍّ فذلك لا يُوجِب الاتِّصافَ.

فلا يَردُ ما قيلَ: «إنَّ هذا الجوابَ مخصوصٌ بما إذا ادَّعى الخصمُ لزومَ اتِّصافِ الذِّهنِ بالصِّفاتِ الموجودةِ في الخارجِ، ولا يُجدي لو تشبَّثَ بلَوازمِ الماهيَّةِ كالزَّوجيَّةِ والفرديَّةِ، وبصفاتِ المعدوماتِ كالامتناع؛ إذ لا وجودَ لها في الخارجِ».

وما قيلَ: «إنَّ حصولَ الاشياءِ في الذِّهنِ ليس عبارةً عن القيامِ به، بل من قبيلِ حصولِ الشَّيءِ في الزَّمانِ والمكانِ، فليست الحرارةُ والبُرودةُ وغيرُهما قائمةً بالذِّهنِ، حتَّى يلزمَ كونُ الذِّهنِ حارّاً وبارِداً وغيرَ ذلك» فقد عرفتَ في مَفتحِ الكتابِ سخافتَه[1].

وزعم بعضُ المدقِّقينَ أنَّ الصُّورةَ القائمةَ بالذِّهنِ لها اعتباران: [١] اعتبارُها من حيثُ إنَّها قائمةٌ بالذِّهنِ ومُكتنَفةٌ بالعوارضِ الذِّهنيَّةِ. [٢] واعتبارُها من حيثُ نفسُ ذاتِها مع قطعِ النَّظرِ عن قيامِها بالذِّهنِ. فهي

(١) مرَّ في المقدمة ـ مبحث معاني العلم.

بالاعتبارِ الأوَّلِ موجودةٌ للذِّهنِ ونعتٌ له. وبالاعتبارِ الثَّاني موجودةٌ في نفسِها وليست بموجودةٍ للذِّهنِ. ومَناطُ اتِّصافِ الشَّيءِ بوصفٍ أن يكونَ للوصفِ من حيثُ هو وجودٌ لذلك الشَّيءِ. والحرارةُ من حيثُ هي ليست بموجودةٍ للذِّهنِ حتَّى يلزمَ اتِّصافَ الذِّهنِ بها، بل الموجودُ له هي الحرارةُ من حيثُ اكتنافُها بالعوارضِ الذِّهنيَّةِ.

وهذا ليس بشيءٍ؛ لأنَّ حلولَ الفردِ مُستلزِمٌ لحلولِ الطَّبيعةِ قطعاً، فإذا كان للحرارةِ من حيثُ هي مكتنَفةٌ بالعوارضِ الذِّهنيَّةِ وجودٌ للذِّهنِ كان لطبيعتِها أيضاً وجودٌ في الذِّهنِ، فيَتحقَّقُ مناطُ الاتِّصافِ.

على أنَّه لا يُتصوَّرُ وجودُ الطبيعةِ مجردةً عن التَّشخُّصِ، فلا معنى لكونِ وجودِ الوصفِ من حيثُ هو مناطَ الاتِّصافِ إلَّا كوُن طبيعةِ الوصفِ من حيثُ تحقُّقُها في ضِمنِ فردٍ من الأفراد مناطَ الاتِّصافِ. وهذا المعنى متحقِّقٌ في وجودِ الحرارةِ من حيثُ الاكتنافُ بالعوارضِ الذِّهنيَّةِ أيضاً كما لا يخفى.

وأمَّا حديثُ حصولِ الجبلِ ولزومِ انحراقِ الذِّهنِ من حصولِه فيه فهو ما أوردَه الإمامُ الرازيُّ[1].

وأجاب عنه المحقِّقُ الطُّوسيُّ بأنَّه لا استِحالةَ في حصولِ صورةِ مقدارِ الجبلِ، ولا يلزمُ انطباعُ الكبيرِ في الصَّغيرِ؛ لاحتمالِ أن يكونَ الانطباعُ في مادَّةِ الجسمِ الَّذي هو آلةٌ للإدراكِ، أو في القوَّةِ المُدركةِ الحالَّةِ فيه الَّتي لاحظَ

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للإمام الرازي (٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥)

لهـا مـن الصِّغـرِ والكِـبرِ مـن حيـثُ ذاتُهـا، ولاحتـمالِ أن يكـونَ المنطبِـعُ أصغـرَ مقـداراً مـن الجبـلِ، وذلـك لا يـضُرُّ المسـاواةَ بينهـما بِحسَـبِ الصُّـورةِ؛ فـإنَّ الصَّغـيرَ والكبـيرَ مـن الإنسـانِ متسـاويانِ في الصُّـورةِ الإنسـانيَّة[1].

وهـذا الـكلامُ سـخيفٌ جـدّاً؛ لأنَّـه إذا كان الانطبـاعُ في مـادَّةِ الجسـمِ المقـدَّرةِ بِمقـدارِ الجسـمِ فيلـزمُ الاسـتحالةُ قطعـاً، والقُـوَّةُ المدرِكـةُ وإن لم تكـن متقـدِّرةً بالـذَّاتِ، لكنَّهـا مقـدَّرةٌ بالعـرْضِ، فيلـزمُ مـا ألـزمَ. والقـولُ بـأنَّ الصَّغـيرَ والكبـيرَ مـن الإنسـانِ متسـاوِيانِ في الصُّـورةِ عجيـبٌ؛ لأنَّ التَّسـاويَ بينهـما إنَّـما هـو في الماهيَّـةِ لا في الصُّـورةِ.

والحـقُّ أنَّ الموجـوداتِ الخارجيَّـةَ لا تحصـلُ بأعيانِهـا في الأذهـانِ، بـل إنَّـما يحصـلُ صورُهـا المحاكِيـةُ لهـا، وهـي مغايـرةٌ لذَويهـا إمَّـا بالمَاهيَّـةِ والتَّشـخُّصِ معـاً، كـما هـو الحـقُّ الحقيـقُ بالقبـولِ، أو بالتَّشـخُّصِ فقـط، كـما هـو زَعـمُ الأكثريـنَ. والاسـتحالةُ ليـس إلَّا في حصـولِ أعيـانِ الأجسـامِ فيـما دونَهـا مـن الأمكِنـةِ والظُّـروفِ، وأمَّـا حصـولُ صورِهـا وأشـباحِها فليـس بمحـالٍ فتأمَّـل.

وقـد بقِـي خَبايـا في هـذا البـابِ تركْناهـا خـوفَ الإطنـابِ، وقـد ذكرنـا تحقيـقَ هـذا المقـامِ وتنقيحِـه بـما لا مزيـدَ عليـه في حواشـينا المُعلَّقـةِ عـلى «حـواشي شرحِ الرِّسـالةِ القُطبيَّـةِ» إن شـئتَ الخـبرةَ عليـه فارجِـعْ إليهـا[2].

* * *

---

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي (٢/ ٣١٥)

(٢) انظـر: حاشـية الشـارح الفاضـل عـلى الحاشـية الزاهديـة عـلى الرسـالة القطبيـة في التصـور والتصديـق (ص: ٢٥ ومـا بعدهـا) طبعـة مطبـع النظامـي كانپـور ١٢٧٧ هــ.

١٠. ومنها: أخذ جزءِ العلَّة مكانَ العلَّة، كما إذا حمل سبعون رجلاً حجراً ثقيلاً سبعين فرسخاً مثلاً، فيُتوهَّم أنَّ الواحد منهم يحمله فرسخاً واحداً.

١١. ومنها: إجراء طريق اللاأولويَّة[١] عند الاختلاف، كما تقول: «الإنسان ليس بأولى بإضافة النفس الناطقة من العصفور، بعد ما اشتركا في الحيوانية».

١٢. ومنها: ما وقع من قلَّة المُبالات بالحيثيات وتركِ الاعتناء بها، كقول القائل: «كل أبيض دخَل في حقيقته البياضُ. وزيدٌ أبيضُ، فيلزم دخول البياض في حقيقته».

ومنشأ الغلط فيه أنَّ البياض داخلٌ في مفهوم الأبيض من حيث إنَّه أبيض، لا من حيث إنَّه حيوان وإنسان.

١٣. ومنها: قولهم: «مماثل المماثل مماثلٌ»، نحو: «الإنسان مماثل للنخلة. والنخلة مماثلة للحجر في كونه غيرَ ذي نفس، فيلزم كون زيد جماداً».

ووجه التغليط فيه أنَّ مماثلة النخلة للإنسان في أمرٍ، وهو الطول مثلاً، ومماثلتها للحجر في شيءٍ آخر.

---

(١) هذا هو الظاهر وهو الصواب. ووقع في جميع النسخ المطبوعة الموجودة عندي: «طريق الأولوية». فغيرته لما ترى. فتدرَّب.

١٤. ومـمَّـا يُوقِـع في الغلـط: أخـذُ العـدم المقابِـلِ للمَلَكـة مـكانَ الضـد والنقيـض، كالسـكون، فإنَّـه عـدم الحركـة عـمّا مـن شـأنه أن يتحـرَّك. وكالعمـى، فإنَّـه عـدم البـصر عـمّا مـن شـأنه أن يكـون بصـيراً، فيُظـن أنَّ المجـرد سـاكن، والجـدارَ أعمـى.

* * *

قوله: «ومنها أخذُ جزءِ العلَّةِ مكانَ العلَّةِ»

ســواءٌ كان [١] أخـذُ جـزءِ العلَّـةِ مـكانَ العلَّـةِ في إسـنادِ الحكـمِ إليـه، كـما يقـال: إنَّ علَّـةَ السَّـمعِ والبـصرِ الحيـوةُ لا غـيرُ، مـعَ أنَّهـا حيـوةٌ مـع الآلاتِ البدنيَّـةِ المخصوصـةِ. فهـذا تعليـلُ الحكـمِ بجـزءِ علَّتِـه. [٢] أو أخـذُ جـزءِ العلَّـةِ مكانَهـا في إسـنادِ حِصَّـة مـن الحكـمِ إليـه، كـما إذا حمَـل سـبعونَ رجـلاً حجـراً ثقيـلاً سـبعينَ فرسـخاً، فيُظـنُّ أنَّ الواحـدَ منهـم يَحملُـه مـن تلـك المسـافةِ بنسـبةِ الواحـدِ إلى السَّـبعينَ. وذلـك ليـس بـلازمٍ، بـل قـد لا يُمكـن للواحـدِ أن يُحرِّكـه أصـلاً. وهـذا تعليـلُ جـزءِ الحكـمِ بجـزءِ علَّتِـه.

* * *

قوله: «بعدَ ما اشتركا في الحيوانيَّة»

قال العلَّامةُ الشيرازيُّ في «شرح حِكمةِ الإشراق»: «إنَّما يصحُّ هذا إذا كانا من نوعٍ واحدٍ، وكان المقتضِي فيهما أمراً متَّفِقاً بالماهِيَّة، كما يُقال: ليس الانسانُ بالتحيزُ أولى من الفرسِ بعدَ اشتراكِهما في الجسميَّةِ المقتَضِيةِ للتَّحيُّز»[1].

[الاشتراك في الجسمية يوجب الاشتراك فيما يقتضيه باعتبارٍ]

وأوردَ عليه بأنَّ الاشتراكَ في الجسميَّةِ كيف يُوجِب الاشتراكَ فيما يقتضيه، وهي جنسٌ بعيدٌ للأجسامِ.

وأجيبَ بأنَّ الجسم إن أخِذَ بالمعنى الَّذي هو به جنسٌ، أعني الجوهرَ الَّذي له أبعادٌ ثلثةٌ مطلقاً، سواءٌ كان مجردَ ذلك أم لا، بل مع شيءٍ آخرَ، فليس الاشتراكُ فيه ممَّا يُوجِب الاشتراكَ فيما يقتضيه. وإن أُخِذَ بمعنى الجوهر الَّذي له أبعادٌ ثلثةٌ فقط، أعني بالمعنى الَّذي هو به مادَّةٌ لا جنسٌ فالاشتراكُ فيه اشتراكٌ في معنىً نوعيٍّ، فالاتِّفاقُ فيه الاتِّفاقُ ممَّا يلزمُه ويَقتضيه؛ إذ هي بالحقيقةِ نوعٌ محصَّلٌ، وإنَّما يَحتاجُ إلى مَبادِي الفُصولِ في كَمالاتِها الثَّانويَّةِ. فالجسميَّةُ إذا اقتضَت التَّحيزَ والتَّشكلَ فإنَّما يقتضيه من حيثُ حقيقتُها النوعيَّة، وذلك يُوجِب اتِّفاقَ الأجسام كلِّها فيه. وكذلك الحيوانيَّةُ إذا اقتضت شيئاً بِحسَب ما هي محصَّلةٌ يُوجِب الاتِّفاقَ فيه للحيواناتِ، وذلك كاستعدادِ الحرَكة الإراديَّة، وأمَّا وجوبُ النفسِ في بعضِ الأنواعِ فليس ممَّا يقتضيه الحيوانيَّةُ ولو كان كذلك لاتَّفقت أفرادُها فيه[2].

---

(١) انظر: شرح حكمة الإشراق (١/ ٢١٥)

(٢) الإيراد والجواب من حاشية ملا صدرا على شرح حكمة الإشراق (٢/ ١٩٦ ـ ١٩٧)

قوله: «ومنشأ هذا الغلط أنَّ البياض إلخ»

هـذا عـلى تقديـر أن يكـونَ المَبْـدأُ جـزءً مـن المشـتَقّ، سـواءٌ كان المشـتقُّ عبـارةً عـن الـذَّات والنِّسـبةِ والمبـدءِ، كـما هـو المشـهورُ مـن مذهـب الجمهـور، أو عبـارةً عـن المبـدءِ والنِّسـبةِ إلى الـذَّات، كـما هـو مختـارُ السَّـيِّد المحقِّـقِ قـدِّس سرُّه .

وأمّـا عـلى رأيِ المحقـقِّ الـدَّوّانيِّ فالبيـاضُ عـينُ الأبيـضِ، وليـس البيـاضُ شـيئاً داخـلاً في الأبيـض؛ لأنـه قـال في «حـواشي شرحِ التَّجريـد»: «الأبيـض إذا أُخِـذ لا بـشرطِ شيءٍ فهـو عـرضيٌّ. وإذا أُخِـذ بـشرطِ لا شيءٍ فهـو العَـرَضُ المقابِـلُ للجوهـرِ؛ فكـما أنَّ طبيعـةَ الـذَّاتيِّ جنـسٌ ومـادَّةٌ باعتبارَيْـن، أو فصـلٌ وصـورةٌ باعتبارَيـن، كذلـك طبيعـةُ العـرَض عـرضٌ وعـرضيٌّ باعتبارَيـن»[1]. فالمشـتقُّ معنـى بسـيطٌ هـو المبـدءُ مأخـوذاً لا بـشرطِ شيءٍ. وتحقيـقُ الـكلامِ في هـذا المقـامِ مذكـورٌ في موضعـه.

❋ ❋ ❋

(١) انظـر: الحاشـية القديمـة للجـلال الـدواني عـلى شرح تجريـد الاعتقـاد للقوشـجي المطبوعـة في هامـش شرح تجريـد الاعتقـاد (١/ ٤١٨ ـ ٤١٩) طبعـة رائـد ـ قـم.

[من المغالطات المشهورة]

١٥. ومن المغالطات المشهورة قولهم: «لا يمكن تحصيل المجهول؛ لأنَّ ذلك المجهول إذا حصل فبما تعرف أنَّه مطلوبك، فلا بدَّ من بقاء الجهل أو وجود العلم قبله حتى تَعرِف أنَّه هو، وعلى التقديرين يمتنع تحصيله، أمَّا على الأول فلاستحالة معرفته إذا وجد، وأمَّا على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل.

والجواب: أنَّ المطلوب معلومٌ من وجهٍ، ومجهولٌ من وجهٍ، فبعد حصول المجهول يُعلم بالوجه المعلوم المخصِّص أنَّه المطلوب. وهذا كمثل عبد آبقٍ إذا وجد فإنَّه كان معلومَ الذات مجهولَ المكان، فبعد ما وُجد عرفتَ بما كنتَ عارفاً به من ذاته و صورته أنَّه آبقُك.

أغلوطةٌ

لو لم يصدق قضيةٌ لم يصدق «زيد قائم». وكلَّما لم يصدق «زيد قائم» صدق نقيضُه - أعني «زيد ليس بقائم» -. يُنتج «كلَّما لم يصدق قضيةٌ صدق «زيد ليس بقائم»»، مع أنَّها قضية من القضايا.

والحلُّ أنَّ التقادير المأخوذة في الكبرى - أعني قولك: كلما لم يصدق زيد قائم، صدق نقيضه - أعني «زيد ليس بقائم» - إن كانت واقعيةً فصِدقُها مسلَّم، لكن لا اندراجَ؛ إذ الحكم في الصغرى إنَّما هو على التقادير الفرضية الغير الواقعية، ضرورةَ أنَّ عدم صدق قضيةٍ من القضايا من الممتنعات، ضرورةَ أنَّ قولنا: «الواجب موجود، أو سميع، أو بصير» واجبُ الصدق، فيكون عدمُ صدقها محالاً. وإن كانت تقاديرُ الكبرى أعمَّ مَنَعنا الكليةَ؛ إذ

كذب الشيء إنَّما يستلزم صدقَ نقيضه بحسب الواقع؛ فإنَّه جاز على تقدير المُحال أن يكذب النقيضان معاً؛ لأنَّ المحال جاز أن يستلزم محالاً آخَرَ.

* * *

قوله: «ومن المغالِطات المشهورة إلخ»

يعني أنَّه إذا كان المطلوب معلوماً فلا وجهَ لطلبه، وإن كان مجهولاً فبِمَ يُعرَف أنَّه المطلوب حينَ حصولِه، كَعبدٍ آبقٍ يُنشِده من لا يَعرِفه، فلو وجده فبِمَ يَعرِف أنَّه العبد الآبق الذي كان في طلبه .

وهذا الإشكال قد خاطَب به مانن سقراطَ، فعرض عليه قياساً، واستنتج منه مطلوباً، ولم يَحُلَّ عقدةَ التَّشكيك. كذا قال الشيخ في أوائل «برهان الشفاء»[1]. وبهذا ظهر أنَّ هذا الإشكال لا اختصاصَ له بالمطلوب التصوُّريِّ أصلاً كما قد يُتوهَّم.

(١) انظر: برهان الشفاء (ص: ٧٤ ـ ٧٥).
قال الشيخ بعد أن ذكر له جواب سقراط: «وليس ذلك بكلام منطقي، لأنَّه بيَّن أنَّ ذلك ممكنٌ، فأتى بقياسٍ أنتج إمكان ما كان أتى به مانن بقياس أنتج غير إمكانه، ولم يحلَّ الشبهة.
وأما أفلاطون، فإنَّه تكلَّف حل الشبهة وقال: إن التعلُّم تذكُّرٌ، يحاول بذلك أن يصير المطلوب قد كان معلوماً قبل الطلب وقبل الإصابة، ولكن إنَّما كان يطلب إذ كان قد نسي، فلما تأدى إليه البحث تذكَّر وتعلَّم، فيكون إنَّما علم الطالب أمراً كان عَلِمه. فكأنَّ أفلاطون قد أذعن للشبهة وطلب الخلاص منها، فوقع في محال. وهذا شيء قد كنا قد استقصينا كشفه في تلخيصنا للكتاب الذي في القياس.
ومانن هذا هو مينن (Menon). والإشكال وجواب سقراط مذكوران في المحاورة التي وضعها أفلاطون بهذه الاسم (انظر محاورة مينن ص: ١٠٧ وما بعدها، ترجمة دكتور عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، وانظره في الترجمة الفارسية: دوره آثار أفلاطون ١/ ٣٦٥، طبعة خوارزمي).

قوله: «والجواب»

محصَّلُه أنَّا لا نسلِّم أنَّ المطلوب إمَّا معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً، حتَّى يلزمَ تحصيلُ الحاصل أو طلبُ المجهول المطلق، بل يجوز أن يكونَ معلوماً من وجهٍ، ومجهولاً من وجهٍ، أي من حيثُ نفسُ حقيقتِه، فيُطلَب العلمُ بها بالكسب، كما إذا علِمنا الإنسان بوجهِ الكاتبِ، وبعدَ علمِه بهذا الوجهِ قصدْنا علمَ حقيقته، فهو معلوم من وجهٍ، وصالحٌ لأن يُطلَب حقيقتُه، فإذا انتقلنا منه إلى مبادِيه ثمَّ منها إليه، حصل لنا العلمُ بحقيقته، وصار الوجهُ المجهولُ معلوماً. فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلبُ المجهول المطلق.

* * *

[المغالطة العامَّة الورود]

ويقرب من هذه الأغلوطةِ المغالطةُ العامَّةُ الورودِ التي يمكن أن يثبت بها أيّ مطلوبٍ أردتَّ، صادقاً كان أو كاذباً. فنقول: «المدعى ثابت؛ لأنَّه لو لم يكن المدعى ثابتاً كان نقيضه ثابتاً، وكلما كان نقيضه ثابتاً كان شيء من الأشياء ثابتاً» ينتج «لو لم يكن المدعى ثابتاً كان شيء من الأشياء ثابتاً».

وينعكس بعكس النقيض «لو لم يكن شيء من الأشياء ثابتاً كان المدَّعى ثابتاً مع أنَّه شيء من الأشياء»، هذا خلف؟

وتحيَّر العقلاء في حله، فمن قائل يقول: «إنَّا لا نسلِّم أنَّ تلك الشرطية تنعكس بهذا العكس إلى هذه الشرطية، كيف والشيئان في الأصل والعكس مختلفان بالعموم والخصوص، بل عكس هذه الشرطية قولنا: «كلما لم يكن ذلك الشيء ثابتاً كان المدعى ثابتاً» وهو حق.

إن شئت قلت بتقرير آخر: إنَّ عكس تلك الشرطية «لو لم يكن شيء من الأشياء ثابتاً في ضمن نقيض المدعى كان المدعى ثابتاً».

ومن مجيب يجيب: بأنَّ المقدم في العكس محال، والمحال جاز أن يستلزم نقيضَه، فلا خلف.

وقد وقع الإطناب في تفصيل هذا الباب لما أنَّ الرسائل المدوَّنة في هذا الفن التي جرت في زماني هذا عادةً قراءتُها خاليةٌ عن تفصيل باب المغالطة، فرأيتُ أن أوَشِّح بذكره رسالتي هذه؛ لتكون نافعةً للمتعلمين، مفيدةً للطالبين.

* * *

قوله :«فنقول: المدَّعي ثابت إلخ»

قال بعضُ أهلِ التَّحقيق: هذه المغالطةُ ليست عامَّةَ الورود، بل إنَّما يرد على القاعدة القائلةِ الموجبةِ الكلية [تنعكس بعكس النقيض إلى موجبة كليَّة]. ويكفي في جوابه: أنَّ مبناه على تساوي نقيضَي المتساويَين، وعمومُ نقيض الأخصِّ من نقيض الأعمِّ، وأنَّه مخصوص بما سوى نقائضِ الأمور العامَّة أو على إنتاج اللزوميَّتين لزوميةً.

والسرُّ فيه أنَّ بطلانَ عكسِ النقيضِ المذكورِ إنَّما يستلزم بطلانَ النتيجةِ المُوجِب لبطلان إحدى مقدَّمتَيِ القياس، لا بطلان نقيضِ المدِّعي، حتَّى يثبتَ المدَّعى.

* * *

قوله: «كيف والشَّيئان في الأصل والعكس إلخ»

يعني أنَّه لا بدَّ أن يكون الشيء في الأصل والعكس مأخوذاً على نحوٍ واحدٍ. والشَّيء الذي أُخِذَ في الأصل وهو قولنا: «كلَّما لم يكن المدَّعى ثابتاً كان شيء من الأشياء ثابتاً» خاصٌّ؛ إذ هو في قوَّة قولنا: «كلَّما لم يكن المدَّعى ثابتاً كان نقيضه ثابتاً». فلا بدَّ من أن يُؤخَذ في العكس أيضاً كذلك، فيكون معناه «كلَّما لم يكن نقيض المدَّعى ثابتاً كان المدَّعى ثابتاً». وهذا صادق. ومنشأ الغلط أنَّه أُخِذ الشيء في الأصل على وجه العموم، وفي العكس على وجه الخصوص.

وأورِد عـلى هـذا الجـواب تـارةً: بأنَّـا نضـمُّ مقدمـةً صادقـةً إلى العكـس الـذي سـلَّمه المجيـب، فيُنتـج المقدِّمـة التـي أنكرهـا، بـأن نقـول: «كلَّـما لم يكـن شيء مـن الأشـياء ثابتـاً لم يكـن ذلـك الـشيء ـ أي النقيـض ـ ثابتـاً. وكلَّـما لم يكـن ذلـك الـشيء ثابتـاً كان المدَّعـى ثابتـاً»، فينتـج «كلَّـما لم يكـن شيء مـن الأشـياء ثابتـاً كان المدَّعـى ثابتـاً»، هذا خـلـف.

وأجيـب عنـه بمنـع كلِّيـة الكـبرى؛ فـإنَّ مـن جملـة تقاديـرِ عـدمِ ثبـوتِ ذلـك الـشيءِ عـدمَ ثبـوت شيء مـن الأشـياء، كـما يحكُـم بـه الصغـرى. وعـلى هـذا التقديـر لا يكـون المدَّعـى ثابتـاً.

وتحقيقـه: أنَّ ثبـوت المدَّعـى عـلى جميـع التقاديـرِ الواقعيَّـةِ عنـد عـدم ثبـوت نقيضـه مسـلَّمٌ، وتقديـرُ عـدم ثبـوت شيء مـن الأشـياء ليـس مـن التقاديـر الواقعيَّـة، فـلا يلـزم ثبـوتُ المدَّعـى عند عـدم ثبـوت نقيضِـه عـلى هـذا التقديـر.

وتـارةً: بـأنَّ الـشيء المأخـوذَ في الأصـل عـامٌّ، ضرورةَ ثبـوت الأعـمِّ عنـد ثبـوت الأخـصِّ، فيجـب أن يكـون في العكـس كذلـك. ولا يخفـى عـلى المتأمِّـل سـخافتُه.

* * *

قوله:«ومن مجيب يُجيب»

يعنـي أنَّـا لا نسـلِّم بطـلانَ عكـسِ النقيـض، وهـو قولنـا: «كلَّـما لم يكـن شيء مـن الأشـياء ثابتـاً كان المدَّعـى ثابتـاً»؛ لأنَّ المقـدِّم فيـه محـال، والمحـال جـاز أن يسـتلزم محـالاً آخـر.

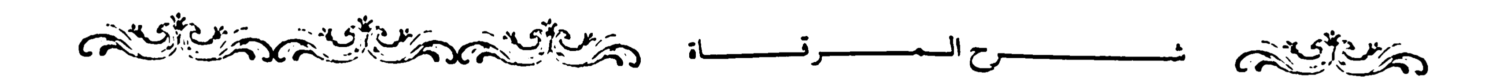
وأورد عليه بأنَّ استلزام المحال محالاً، وإن كان أمراً تجويزاً، لكن قد يجزم العقلُ بعدم الاستلزام بواسطة قضيِّة أخرى، كما قد يجزم بالاستلزام بواسطة مقدِّمة أخرى .

ونحن نجزم في المقدِّمة القائلة: «كلَّما ثبت المدَّعى ثبت شيء من الأشياء»، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كلَّما لم يثبت شيء من الأشياء لم يثبت المدَّعى»، أو إلى قولنا: «ليس البتَّة إذا لم يثبت شيء من الأشياء يثبت المدَّعى»، وهذا العكس مجزوم؛ ومع الجزم في هذا العكسِ لا يجوِّز العقل صدقَ قولنا: «كلَّما لم يكن شيء من الأشياء ثابتاً كان المدَّعى ثابتاً».

وأجيب عنه بأنَّ عدم ثبوت شيء من الأشياء ملزومٌ لارتفاع النقيضين، أعني المدَّعى ونقيضَه، وهو مستلزم لاجتماع النقيضين، فيكون عدمُ ثبوتِ شيء من الأشياء ملزوماً لمجموع ثبوت المدَّعى ونقيضه، فيكون ملزوماً لأحدهما، وهو ثبوت المدَّعى، فيصدق العكس قطعاً.

وما قال المُورِد: ونحن نجزم إلخ، ففيه أنَّ عكسه على طَوْر القُدماء لزوميَّةٌ موجبةٌ مثلَ العكس المتقدِّم، ولا تنافي بينهما، نعم عكسُه على طريق المتأخِّرين نقيضُ العكس المتقدِّم، لكن لا اعتدادَ به، فتأمل . وههنا كلام طويل ذكرُه يوجب الإطناب.

* * *





فصلٌ

[في أنَّ القياس المركَّب من مقدِّمةٍ برهانيةٍ وأخرى غير برهانيةٍ غيرُ برهانيٍّ]

ولا بُدَّ أن يعلم أنَّه إذا كان إحدى مقدِّمتَي القياس غير برهانية، بل كانت جدليةً، أو خطابيةً، أو شعرية، أو غيرها كان القياس أيضاً غير برهاني.

وكذا الكلام في القياس الجدلي ونظائره، وبالجملة المؤلف من الراجح والمرجوح مرجوحٌ.

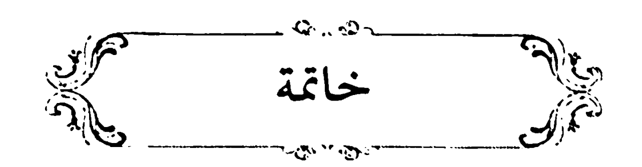
وههنا قد تم بحث الصناعات الخمس، وبه تم مقاصد الفن بنوعيه، أعني المُوصِل إلى التصور، والمُوصِل إلى التصديق.

* * *

قوله: «كان القياس أيضاً غيرَ برهانيٍّ»

بل يكون إمَّا جدلاً، أو خطابةً، أو شعراً.

* * *



خاتمة

[في أجزاء العلوم]

لكل علم ثلاثة أمور:

أحدها: الموضوع، وهو ما يُبحث في العلم عن عوارضه ولواحقه الذاتية، كبدن الإنسان لعلم الطبِّ، والكلمة والكلام لعلم النحو، والمقدار المتَّصل لعلم الهندسة، والمعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لصناعتِي هذه.

وينبغي أن يُعلم أنَّه لا يُبحث عن وجود الموضوع، ولا يُبحَث عن ماهيَّته في العلم الذي هو موضوعٌ له. فلا يَبحث الطبيبُ عن بدن الإنسان من حيث إنَّه موجودٌ، أو جسمٌ، أو حيوانٌ ناطقٌ، ولا النحويُّ عن حقيقة الكلمة والكلام.

ومن ثَمَّ لَمَّا كان موضوع العلم الطبيعي الجسمَ المطلقَ، وكان صاحب هذا الفن يُورِد مباحثَ الهيولى والصورة في الطبيعيات أُشكِل عليه أنَّ الهيولى والصورة من أجزاء الجسم ومقوِّماته، فكيف يُورَد هذه المباحث في الطبيعيات؟ واعتُذِر من قِبَلِه أنَّ هذه المباحث استطراديةٌ.

وثانيها: مباديه، والمبادي ما يبتني عليه المسائل، وهي:

إمَّا تصورية، أي حدودٌ تُورَد لموضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته وأعراضه الذاتية.

أو تصديقيـــة، وهـــي المقدِّمـــات التـــي تُؤلَّـــف منهـــا قياســـاتُه، إمَّـــا بديهيـــةٌ، وتُســـمَّى «العلـــوم المتعارفـــة»، أو غـــيرُ بديهيـــة، بـــل نظريـــةٌ مســـلَّمةٌ، فـــإن كان التســـليم عـــلى ســـبيل حســـن الظـــن ممَّـــن ألقـــاه إليـــه تُســـمَّى «أصـــولاً موضوعـــةً»، وإن كان التســـليمُ مـــع الاســـتنكار تُســـمَّى «مصـــادرةً».

وثالثهـــا: المســـائل، وهـــي التـــي اشـــتمل العلـــمُ عليهـــا، ويُحـــاوَل إثباتُهـــا بالدليـــل.

* * *

قوله: «وينبغي أن يُعلَم إلخ»

اعلم أنَّهم قالوا: «إنَّ الموضوع وذاتيَّاتِه تكون مفروغةً عنها في العلم».

واســتدل عليــه صاحــب «المحاكــمات» بـــ«أنَّ إثبــات موضـــوع العلـــم وأجزائِــه لا يكــون مســألةً في ذلــك العلــم؛ لأنَّ الموضــوع مــا يُطلَــب لــه أعــراضٌ ذاتيــةٌ. ومــا لم يُعلَــم وجــودُه اســتحال أن يُطلَــب لــه ثبــوتُ شيءٍ؛ ولأنَّ مســائل العلــم هــي إثبــات الأعــراض الذاتيــة. وإثبــات الأعــراض يتوقــف عــلى ثبــوت الموضـــوع وأجزائـــه.

فلــو كان ثبــوت الموضــوع وأجزائِــه مســألة مــن المســائل توقَّــف الــشيءُ عـــلى نفســـه»(١).

---

(١) المحاكمات على حاشية شرح الطوسي على الإشارات ٢/ ٣.

وأُورِدَ عليه بأنَّ فرعية ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبَت له ممنوع، وإنَّما الحقُّ الاستلزام[1].

وفيه أنَّ المقصود أنَّ التصديق بالهلية البسيطة مقدَّمٌ على التصديق بالهليَّة المركَّبة. ولا توقُّف لهذا على فرعية ثبوت الشيء للشيء كما لا يخفى.

* * *

قوله: «والمبادي ما يبتني عليه المسائلُ»

اعلم أنَّ لكل واحد من العلوم النظرية مباديَ وموضوعاً ومسائلَ.

فالمبادي:

١. إما تصوُّريةٌ وهي الحدود لموضوعات المسائل، أو عوارضِها الذاتية، وهي قسمان:

أحدهما: أمور لا يُوضَع[2] في العلوم إلَّا حدُّه فقط، كحدود الأعراض الذاتية المطلوبة من الفن؛ إذ هليَّتُها من المسائل.

وثانيهما: ما يُوضع فيه حدُّه وهليتُه البسيطة، كموضوع العلم وما يدخل فيه من الأجزاء؛ إذ ما لم يُتصور الموضوع بماهيَّته الحقيقيَّة المتوقِّفة على هليَّته البسيطة لم يمكن أن يُبحث عنه.

٢. وإمَّا تصديقيةٌ، وهي المقدِّمات التي يُؤلَّف منها قياساتُ ذلك العلم، أي المقدِّمات التي تُذكر في تلك القياسات بالفعل.

---

(١) كما أشار إليه العلامة الجلال الدواني في حاشيته على تهذيب المنطق (ص: ٢٠) طبعة قزان. وفصله الفاضل المير زاهد الهروي في حاشيته على الحاشية الجلالية (ص: ١٣١-١٣٢) طبعة قزان.

(٢) في الطبعتين: «لا ينفع». والظاهر أنه «لا يوضع» كما لا يخفى.

وهي

أ. إمَّا بديهيةٌ غيرُ محتاجة إلى برهانٍ وعلَّةٍ، لا في هذا العلم ولا في علمٍ آخَر، سواءٌ كانت مبادئَ للعلوم كلِّها، كقولنا: «إنَّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»، أو لبعضٍ منها، ككثير من الأوَّليات والمجرَّبات. وتُسمَّى تلك المبادي «علوماً متعارفةً».

ب. أو نظريةٌ، لا يُبرهَن عليها في تلك الصناعة، إمَّا لجلالة شأنها عن أن يُبرهَن فيها، وإنَّما يُبرهن في علمٍ هو أعلى منه، أو لِدُنُوِّها عن أن يُبرهَن في ذلك العلم، بل في علمٍ دونه[1]، فيلزم تسليمُها، سواءٌ كان مع استنكارٍ إن كان للمتعلم رأيٌ يُخالفه بالفعل أو بالقوة، أوْ لا.

وتُسمَّى هذه المبادي «مصادراتٍ» و «أصولاً موضوعةً».

وقال بعضهم: إنَّ هذه المبادي إن كانت مقبولةً للمتعلِّم بسهولةٍ فهي «أصولٌ موضوعةٌ»، كقولنا في الهندسة: «الدائرة موجودة» مثلاً، وإن لم تكن مقبولةً كذلك فهي «مصادرات». ولمَّا كان أذهان الأشخاص متفاوتةً في الردِّ والقبول، جاز أن يكون مقدِّمةٌ واحدةٌ أصولاً موضوعةً بالنسبة إلى شخص، ومصادرةً بالنسبة إلى شخص آخر، للاستنكار وعدمِه.

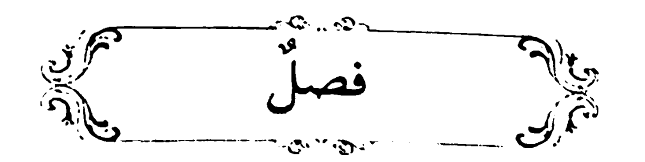
وموضوعُ كلِّ علمٍ ما يُبحث فيه عن العوارض الذاتية له، أو لنوعِه، أو نوعِ عرضِه الذاتي كما مرَّ منَّا مفصَّلاً.

والمسائل ما يُطلب البرهان عليها إن لم تكن بيِّنةً. وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في «برهان الشفاء»[2].

---

(١) قال الشيخ (برهان الشفاء ص: ١٥٥): «وهذا قليل».

(٢) انظر: برهان الشفاء (ص: ٦٩ ـ ٧٠، ١٥٥ ـ ١٦١)



فصلٌ

[في الرؤوس الثمانية]

اعلم أنَّ القدماء كانوا يذكرون في مبادي الكتب أشياءَ ثمانيةً، ويسمُّونها «الرؤوس الثمانية»:

أحدها: الغرض ـ أعني العلة الغائية ـ لئلَّا يكون الناظر عابثاً.

وثانيها: المنْفَعة؛ لتسهُل عليه المشقةُ في تحصيله.

وثالثها: التسمية ـ أعني عنوان العلم ـ ليكون عند الناظر إجمالُ ما يفصله الغرض.

ورابعها: المؤلِّف؛ ليسكن قلبُ المتعلم.

وخامسها: أنَّه في أيِّ مرتبة هو؛ ليُعلم على أي علم يجب تقديمُه، وعن أيِّ علم يجب تأخيرُه.

وسادسها: من أيِّ علم هو؛ ليَطلب ما يليق به.

وسابعها: القسمة وهو أبواب العلم والكتاب.

وثامنها: أنحاء التعليم: وهي التقسيم، والتحليل، والتحديد، والبرهان: ليُعرف أنَّ الكتاب مشتمل على كلِّها أو بعضها.

أقول ـ وأنا محمد فضل الإمام الخير آبادي ـ: هذا آخر ما أردنا جمعه وتأليفه في هذه الرسالة من كتب الأقدمين وكلمات المتأخرين.

والغرض من هذا التأليف ليس إلا تعليم المبتدئين، وتسهيل الأمر على الطالبين.

فإن نفعك أيها الطالب الراغب هذه العجالة نفعاً يسيراً فلا تَنسني بدعاء حسن الخاتمة، والنِّجاة من حرِّ الحاطمة.

* * *

قوله: «أحدها: الغرض، أعني العلَّة الغائية»

اعلم أنَّ ههنا أربعةَ ألفاظٍ متقاربةِ المعنى: الغاية، والفائدة، والغرض، والعلَّة الغائية.

أمَّا الأوَّلان: فمتَّحدان ذاتاً متغايران اعتباراً: بأنَّ الأوَّل من حيث إنَّه على طرف الفعل، والثاني من حيث الترتُّب عليه. ولا يُلاحَظ في شيء منهما كونُه باعثاً للفاعل على الفعل.

أمَّا الأخيران: فيُلاحَظ فيهما الباعثية، وفي الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار مثلُ الأوَّلَين؛ إذ الأوَّل بالقياس إلى الفاعل، والثاني بالقياس إلى الفعل؛ فإنَّ التأديب علَّة غائيَّةٌ للضرب، غرضٌ للضَّارب.

* * *

قوله«وهي التقسيم والتحليل إلخ»

التقسيم: عبارةٌ عن التكثير من فوق إلى أسفل، كتقسيم الجنس إلى الأنواع، والنوعِ إلى الأصناف، والذاتيِّ إلى الجنس والنوع والفصل، والعَرَض إلى الخاصَّة والعَرَض العامِّ.

والتحليل: هو التكثير من السفل إلى فوق.

التحديد: فعلُ الحدِّ، وهو ما يدلُّ على الشيء بما به قوامُه دلالةً مفصَّلةً.

والبرهان: طريقٌ موثوقٌ به، مُوصِلٌ إلى الوقوف على الحقِّ.

هذا ما تيسَّر لهذا العبد الضعيف المفتاق إلى رحمة ربِّه الهادي محمَّد عبد الحقِّ العُمريّ الخير آبادي، عامله الله بفضله البادي في العواقب والمبادي في شرح الكتاب.

والحمد لله على الإتمام، والصَّلوة والسَّلام على رسوله محمدٍ خير الأنام، وعلى آله الكرام، وأصحابه العظام، ما تعاقب الضياءُ والظَّلام، وتواترت اللَّيالي والأيام.٧

الفهرس